سلسلة أديان مقارنة

الزندقة

من العالم القديم إلى العالم الإسلامي



تأليف: د. سعيد رضا منتظري

ترجمه عن الفارسية:
د. كمال باغجري

المركز الأكاديمي للأبحاث

الزّندقة من العالم القديم إلى العالم الإسلامي

المركز الأكاديمي للأبحاث

الزّندقة

من العالم القديم إلى العالم الإسلامي

تأليف

د. سيد سعيد رضا منتظري

استاذ المساعد فى قسم الاديان و العرفان بجامعه الطهران المجمع الفارابى

ترجمة

د. كمال باغجري

استاذ المساعد فى اللغه العربيه و آدابها بجامعه الطهران المجمع الفارابى

الزّندقة

من العالم القديم إلى العالم الإسلامي

Heresy From the Ancient world to

the Islamic world

د. سيد سعيد رضا منتظري

ترجمة: د. كمال باغجري

الناشر:المركز الأكاديمي للأبحاث

العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية

Library and Archives Canada

ISBN 9-781-927946-98-5

http: //www.acadcr.com

Email: info@acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2020

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان2047-7611

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Fax: +961-1-830609

Tel:+961-1-830608

tradebooks@all-prints.com

Website:www.all-prints.com

The Academic Center for Research

المركز الأكاديمي للأبحاث

مدير المركز الأكاديمي للأبحاث

الدكتور نصير الكعبي

التصميم والإخراج الفني

علي الحسناوي

أهدي هذه التّرجمة المتواضعة

لأستاذي الفاضل مصطفى ملكيان

كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ

وَجَـاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوقًا

هَذَا الَّذِي تَرَكَ الأَوْهَامَ حَائِرَةً

وَصَيَّرَ العَالِمَ النّحريرَ زِنْدِيقًـا

ابن الرّاونديّ

أوّل الكلام

كانت الزّندقة سمة يُتّهم بها على وجه الإجمال المفكّرون والمتنوّرون؛ وعلى التّعيين أولئك الذين كانوا يخترقون حدود التّقاليد السّائدة في المجتمع.

وقد وظّفت الحكومة السّاسانيّة التي تخلّصت للتّوّ من المركزيّة السّياسيّة، وشرعت تخطّ ملامح المركزيّة الدّينيّة في مخيلتها؛ وظّفت الزّندقة أوّل الأمر لتوجّه سهامها نحو أعدائها للقضاء عليهم.

ولو وجّهنا الضّوء على تاريخ هذه المفردة وعلى مصير من اتُّهموا بها، لاستبان لنا جيّداً أنّ نقش «كرتير» قد سطّر أوّل ظهور لها على مسرح التّاريخ لتُطلق على ماني وأتباعه، ولمّا لم يتمكّن نبيّ هؤلاء الأتباع من تلبية حاجات الحكومة السّاسانيّة المتعسّفة؛ وبدلاً من كسب دعم أوّل ملكيّة ساسانيّة؛ انقلبوا إلى طائفة دينيّة معارضة في عهد الملوك السّاسانيّين، ولهذا قُمعوا أشدّ القمع، ومع هذا لم يتمكّن حكّام السّاسانيّة من القضاء عليهم جميعهم مكتفين بمقتل ماني وقليل من أتباعه.

وانخفضت وتيرة البطش في مواجهة الزّنادقة (المانويّين) بعد كرتير، فتمكّنوا بالهجرة إلى مختلف المناطق من نشر دينهم، وبسط رقعة عقائدهم وفكرهم الزّندقيّة عقائدَ قائمة على خلق الشّكّ في ديانة المجتمع الرّسميّة وعلى تبنّي الإلحاد، ونرى ذات الأسلوب يُمارس عند التّعامل مع المزدكيّة، لأنّ عدم التّخلّي عن تعاليم قبّاذ الأوّلى القاضية بقمع عدد من منافسي كرسيّ السّلطة؛ جعل اتّخاذ ذلك الأسلوب يستمرّ لمدّة من الزّمن، لكن في النّهاية، لم يول الحكّام آنذاك ـ لغياب الطّابع الأيديولوجيّ ـ أيّ اهتمام به، واتُّهم بالزّندقة.

وتدلّ كلمة «الزّنديق» على من يأتي بتفسير للدّين الرّسميّ مطالباً بإجراء إصلاحات جديدة في بنية الدّين الدّاخليّة في المجتمع، وهذا بالتّحديد ما كان يبحث عنه مزدك وأتباعه.

ولم يُكتب النّجاح لقمعهم قمعاً كاملاً، فاستمرّوا في إيران بعد الإسلام في السّاحة في زيّ معظم الفرق والحركات، منها أتباع خرّم دين وسرخ جامكان.

وبعدما تقوّضت دعائم الحكومة السّاسانيّة، عاد عدد من المانويّين من مهربهم في آسيا الوسطى متوجّهين إلى ما بين النّهرين، كما انتشرت إلى جانبهم طائفة من تاركي الدّنيا والسّائحين من الهنود ممّن لم يكونوا مسلمين ولا نصارى في العراق وسائر البلدان الإسلاميّة الأخرى، وهم الذين سمّاهم الجاحظ «رهبان الزّنادقة».

وسرعان ما اعتنق الإسلام بعد الفتوحات الإسلاميّة الكثير من الشّعوب ـ على سبيل المثال في العصر الأمويّ ـ إذ بالإمكان تسميته الحكم العربيّ، وأضحت الكثير من الأرضين تحت سيادة الحكومة المركزيّة.

وغنيّ عن القول، إنّ الشّعوب القاطنة في تلك الأرضين، كانت تنتسب قبل الفتوحات الإسلاميّة إلى الأديان والطّوائف المختلفة، منها الزّرادشتيّة واليهوديّة والصّابئة والبرهميّة والدّهريّة وغيرها، وعاد عدد من أبناء تلك الطّوائف بعدما عادت الأمور إلى نصابها واستقرّت؛ عادوا إلى نحلهم السّابقة، وذلك للنّأي بأنفسهم عن تهمة الكفر والزّندقة، وخلعوا ثوب الإسلام على فكرهم السّابقة، وعدّوها إسلاميّة، ووضعوا بين حين وآخر ـ بحذاقة ـ وساوسهم في مواجهة الدّين الجديد.

وقد تفشّت الزّندقة في عهد الخلفاء أكثر ممّا سواها من الأديان الإيرانيّة السّابقة، وذلك لأنّها كانت تمثّل المذهب والعقيدة التي وجد فيها التّنويريّون

ومَن يرفضون الرّضوخ لأيّ دين ضالّتهم، ولأنّها تأتلف مع فكرهم؛ كما آمن بها نفر، لا لشيء، إنّما للطّرافة والتّرف، لكنّ هذا الأمر لم يكن مقصوراً على الموالي، بل كان العرب على علم بالزّندقة منذ قديم الزّمن، وذلك بسبب انتشارها بين أهل الحيرة، كما كان العراق ذاته منذ القدم أحد ساحات ظهور المانويّة، إذ كانت متفشّية في بداية عصر خلفاء بغداد بين صفوف الكثير من المثقّفين والمتنوّرين آنذاك.

ويتأسّس منهج هؤلاء الزّنادقة للتّرويج لفكرهم في المقام الأوّل على عرض الأسس الدّينيّة والأخلاقيّة للمسلمين ووضعِها موضع الرّيبة والشّكّ، ثمّ تشكيك النّاس في الأديان الأخرى.

لهذا السّبب وفي حكم بني أميّة الفاسد، فُتح المجال لهم للانطلاق والتّوسّع وبذل المساعي قبل غيرهم من الفرق.

كانت الزّندقة تمثّل خطراً ليس على الإسلام فحسب، بل إنّها عرّضت الخلافة الإسلاميّة للمهالك؛ ومَرَدُّ هذا بناءُ قوائم خلافة الحكم العربيّ على الدّين والقرآن، وقد كانت تلك الأمور كلّها محلّ رفض الزّنادقة وإنكارهم، ولهذا كانت تعاليمهم تلحق الأضرار بالخلافة والدّيانة، وكان حديثهم عن القرآن حديثاً غير حسن رافضين ما سمّاه المفسّرون المحكم والمتشابه من آيات القرآن، زاعمين أنّ القرآن يحمل في طواياه أقوالاً متناقضة، وأنّ ثمّة آيات في القرآن تنافي آيات أخرى.

كما كان نفر منهم يلفّق أقوالاً من بنات فكره ويضيفها إلى القرآن، كما كانوا ينظرون إلى الشّعائر الدّينيّة نظر استهزاء وتهكّم، وقد وجدت مثل هذه الفكر الزّندقيّة في ظلّ حكم بني أميّة فرصة للرّواج أكثر ممّا سواها من مذاهب، إذ رعى الوليد بن يزيد - أحد أكثر خلفاء بني أميّة فساداً- فكر ومعتقدات الزّنادقة، وادّعى الزّندقة.

ولم يكن الزّنادقة طبقة واحدة، وقد أبدى الحكم الأمويّ ـ والحكم العبّاسيّ إلى حدّ ما ـ تساهلاً في التّعامل مع الزّرادشتيّة، لكونها فرقة ملحقة بأهل الكتاب، وقد وطّأ هذا الأمر لديمومة المذاهب والفكر الإيرانيّة.

وقد كوّن هذا المذهب ـ زيادة على تأثيره في تكوين أطر بعض من الطّوائف من الشّعوبيّة والخرّميّة ومن ماثلها ـ كوّن تيّاراً كان يُعرف في العهد العبّاسيّ على وجه التّحديد بتيّار الزّنادقة، وهناك أدلّة وشواهد تبيّن أنّ أنشطة الزّنادقة الدّعويّة اشتدّت قوّة وحدّة منذ عهد المنصور (136–158 هـ).

وما دفع الخلفاء لمحاربة الزّنادقة، محاولتهم بإلحاح وإصرار زرع الشّكّ وسوء الظّنّ في نفوس الخلق تجاه الأديان وزعزعة إيمانهم بها كلّها، وعَدِّ كلّ من ادّعى النّبوّة كاذباً، ما عدى ماني. ولم يحتمل الخلفاء العبّاسيّون هذا الأمر البتّة، ذلك لأنّ تأسيس الحكم العبّاسيّ لم يأت نتيجة ثورة سياسيّة فحسب، بل كان مصطبغاً بالطّابع الدّينيّ؛ فقد روّج العبّاسيّون لفكرة استمداد خلافتهم سلطانها من الله، وأسّسوا حكمهم وفقاً لأسس سياسيّة ومعنويّة واضعين قاعدة حكمهم وسلطتهم على أساس واحد لا غير، هو حقّ النّسب الذي يصل إلى النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وتجرّد المهديّ في خلافته لملاحقة الزّنادقة (158–169هـ) لِما كانوا يحملون من مخاطر على العالم الإسلاميّ، فقتل بعضهم، وفرّ آخرون إلى آسيا الوسطى، كما اختار قسم منهم بغداد للحياة فيها على وجه الإسرار، وكانت معاناة المهديّ تأتيه من القضايا الدّينيّة ومحاربة الزّنادقة وأنشطتهم الحثيثة لنشر فكرهم ومعتقداتهم؛ وقد وصل هذا الكفاح إلى محصّلة وحيدة هي الاكتراث بالكلام والمتكلّمين، وتأليف الكتب والرّسائل للرّدّ على الزّنادقة والمارقين وأمثالهم.

وقد بذل المهديّ ومَن خلفه كلّ ما في وسعهم لمحاربة الزّنادقة، ولم يتباطأ في هذا، فقد استعمل شخصاً عهد إليه بملاحقة الزّنادقة وكبح جماحهم، وزاد عام (163هـ) من شدّة تلك الملاحقة، وعهد إلى المحتسب الشّهير آنذاك – عبد الجبّار ـ الذي سُمّي «صاحب الزّنادقة» بالبحث في البلاد الإسلاميّة لملاحقة أبناء هذه الطّائفة وقتلهم حيثما وجدهم، وبلغ هذا التّشدّد ذروته بين العامين (166–170هـ) فقد كانت أقلّ شبهة تُثار حول دين المرء، تنتهي به إلى الاتّهام بالزّندقة.

ووفقا لما أورده الطّبريّ، أوصى المهديّ ابنه الهادي وهو يلفظ آخر أنفاسه، بألّا يلهيه لهو عن ملاحقة الزّنادقة وقتلهم، وقد نفّذ الهادي هذه الوصيّة حرفيّاً بعنف قلّ مثيله؛ لكونها ضرورة سياسيّة تعود بالفائدة على الخلافة. وأكّد هارون الرّشيد عند اعتلائه سدّة الحكم السّير على سياسة الخلفاء الذين سبقوه، فحين أصدر سنة (170 هـ) عفواً احتفاء بتولّيه مقاليد الخلافة؛ استثنى الزّنادقة وعدداً من العلويّين الذين كانوا يشكّلون خطراً على الخلافة، كما أنشأ الأمين سجناً خاصّاً لحبس الزّنادقة وإبعادهم، ولم يكن لمن كان يُودع هناك أمل في الخروج سالماً.

وتوضّح لنا القصيدة التي أنشدها أبو نوّاس – الشّاعر المسجون – خفايا هذا الأمر بجلاء؛ وعلى الرّغم من أنّ المأمون كان حريصاً على أهل الكتاب مظهراً التّسامح معهم، إلّا أنّه لم يكن في وسعه إظهار ذلك مع الزّنادقة، وقلّما كان يصفح عنهم، سائراً في ذلك على سياسة من سبقه من الخلفاء في مواجهتهم.

وقد شرعت مكافحة الزّنادقة منذ عهد المتوكّل تسير على وتيرة أخرى، إذ تجلّت في كتابة أولى أسطر معارضة أهل الفكر. ومردّ هذا، أنّ «المتوكّل» كان يميل إلى أهل السّنّة، وينتصر لهم، وحين اعتلى سدّة الحكم، نهى عن الجدال والمناظرة في الآراء وعاقب عليه، وهو جدال كان رائجاً بين النّاس

أيّام المعتصم والواثق والمأمون، كما أرغم القوم على التّقليد والاقتداء، وأمر كبار المحدّثين بإظهار الرّواية للحديث، وترويج مذهب أهل السّنّة والجماعة.

ثمّ أخذت أولى أمارات القسوة على المعتزلة الذين كانوا يؤمنون بالبحث والمناظرة بالظّهور منذ ذلك الحين، ونحت نحو الذّروة بالتّدريج، ولولا إنشاء ملاجئ آمنة لهذه الفرقة في ظلّ حكومة البويهيّين والسّامانيّين، لكانوا قد اندثروا إلى غير رجعة.

صنعت سيطرة العنصر التّركيّ في القرنين الرّابع والخامس على نظام الخلافة التي وضعت لبناتها أيّام خلافة المعتصم؛ صنعت الحدث، كما أصبحت عاملاً مساعداً للتّخفيف من حدّة تلك القسوة، وقد وفّرت البساطة العقليّة وتعصّب هؤلاء القوم لأهل السّنّة، والحديث، والفقهاء، والمتزمّتين من المسلمين، والعامّة؛ وفّرت فرصة ذهبيّة لإلحاق الأذى بأصحاب الفكر والفلاسفة وعقلاء القوم، كما بدأ تبنّي القسوة منهجاً في معاملة أهل الذّمّة، إذ كان أكثرهم ـ خاصّة المسيحيّين ـ من حاملي لواء العلوم الأوائل منذ ذلك العصر. وقد أصدر المتوكّل أوامر مشدّدة، كان منها أمر بأخذ النّصارى وأهل الذّمّة كلّهم بلبس الغيار والطّيالسة العسليّة، وقد وفّرت تلك الممارسات المتطرّفة مجتمعة الفرص المناسبة لأهل السّنّة، والحديث، والفقهاء، والمحدّثين المتزمّتين ـ منهم أحمد بن حنبل ـ لإلحاق الأذى بمعارضيهم المتّهمين كلّهم بالكفر والزّندقة والإلحاد؛ من أمثال الرّياضيّين والفلاسفة والمتكلّمين المعتزلة ومن شاكلهم، واغتُنمت تلك الفرصة اغتناماً وافياً بظهور الأشعريّ وفرقة الأشاعرة وكتابتهم المقالات.

حريّ بنا القول: إنّ إلصاق تهمة الزّندقة بالأشخاص كان إحدى وسائل الخلفاء العبّاسيّين في قمع الأعداء، وقد بدأ ذلك منذ ولاية المنصور؛ وقُتل أشخاص مثل ابن المقّفع بذريعة الانتماء إلى المانويّين، لكنّ الحقيقة

أنّه بسبب عداء الخليفة وحاكم العراق لهم سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلّب؛ استمرّ السّير على هذا المنهج في عصر المهديّ، وقد شهدت ولاية هارون الرّشيد انتهاج ذات الأسلوب والسّعي لقتل المعارضة، واستمرّت سياسة تشويه سمعة النّاس بذريعة تهمة الزّندقة، ولم ينج من بين يدي محقّق الخليفة أشخاص كثيرون مثل يونس بن فروة ويزيد بن الفيض، وذلك بتهمة اعتناق عقيدة المانويّة؛ وقد بلغت هذه السّياسة ذروتها في عهد المتوكّل، وكانت قائمة أسماء من دُمغوا بختم التّكفير طويلة، إذ كانت تهمة الزّندقة مجرّد ذريعة لا غير ليُحكم على أصحابها بالإعدام، ويكشف لنا تحرّي حياة المحكومين ومعتقداتهم بيسر أنّ تصفية الحسابات الشّخصيّة والتّحامل بمختلف ألوانه؛ هما اللّذان يقفان وراء القضاء عليهم. فقد كان الكثير من هؤلاء المتّهمين لا يحملون أيّ انتماء دينيّ إلى الجماعات التي تتعرّض لتهديد المانويّة، وكانت ميولهم الأدبيّة تجاه التّقاليد الفارسيّة والنّزعة القلبيّة لثقافة إيران وحضارتها؛ كانت تشكّل تلك الأسباب لحياكة المؤامرات وإقصائهم عن ساح السّياسة.

وتفيد الرّوايات أنّه في بدايات العصر العبّاسيّ كان يُؤتى بالزّنادقة إلى الخليفة مقيّدين بالسّلاسل أينما عُثر عليهم، فيأمر بقتلهم. ويحدث في بعض من الأحيان أن تُدمّر مجالسهم على رؤوسهم إن كشفوا عنها، وجرى الحديث مسبّقاً عن السّجون في خلافة محمّد الأمين، فقد شُيّدت أماكن خاصّة لإيداعهم، وفي حال رفض انتماء المتّهمين بالزّندقة إلى الزّندقة، كان يُطلب منهم البصق على صورة ماني، إذ كانت صورته عندهم في تلك المدّة، فإذا ما رفضوا الأمر؛ ثبتت عليهم التّهمة، ذلك أنّ المانويّ الحقيقيّ كان يقدّس صورة ماني؛ زد على هذا، أنّهم لم يكونوا ينكرون انتماءهم الدّينيّ بتاتاً، وذلك لتحريمهم الكذب حيث نهاهم عنه ماني، ولا يجيزون التّقيّة.

وقد كان الإرغام على ذبح طائر بحريّ يُسمّى «تذرو» أسلوباً آخر

لمعرفة المانويّ، كما يُقال: إنّ المانويّة تحرّم ذبح الحيوانات وبخاصّة الطّائرة، كما تحرّم أكل لحوم الحيوانات.

ولم يكن كلّ من اتّهم بالزّندقة مانويّاً، إذ كان هناك من الظّرفاء من لا يهمّه البصق على صورة ماني، فقد طلب القاضي من أبي نوّاس المتّهم بالزّندقة ذات مرّة البصق على صورة ماني، فأهوى أبو نوّاس بيده إلى فيه ليقيء عليها.

يعبّر انكباب البحث على مفردة «زنديق» الذي يشكّل أحد أهمّ بواعث إنجاز هذه الدّراسة عن أنّ جلّ استخدام المفردة ـ مع أنّها راجت قديماً في إيران ـ والتّطوّر الدّلاليّ الذي شهدته؛ جاء في العهد الإسلاميّ. ولو أردنا التّبسيط لقلنا: إنّ المفردة شاعت في العصر الإسلاميّ حاملة معنيين عامّاً وخاصّاً، فقد أُطلقت بالمعنى الخاصّ على من آمن بمعتقدات ماني ومزدك؛ ثمّ أُطلقت لاحقاً على كلّ من اتّبع ديناً من أديان إيران القديمة.

أمّا بالمعنى الأوّل، فقد أُطلقت على كلّ مؤوّل ومفسّر وملحد ومنافق وظاهريّ ومتنوّر؛ بل أُطلقت بوجه عامّ على كلّ من أُريد القضاء عليه، وأُدرج كلّ من هبّ ودبّ في مغلّف الزّندقة الجهنّميّ.

ويجب علينا في الختام القول: إنّ الحديث عن الزّندقة من مختلف الجوانب التّاريخيّة والعقيديّة والكلاميّة بحاجة إلى مزيد من الدّراسات وإنشاء ورشات عمل حتّى تتمّ دراسة كلّ جانب بشكل تخصصيّ.

ويتركّز الاهتمام في هذه الدّراسة على التّطرّق إلى معاني المفردة كما كانت تحملها في إيران قديماً، مع أنّنا أفردنا قسماً كبيراً من هذا الكتاب للحديث عن العصر الإسلاميّ، إذ لم يكن منه بدّ.

الفصل الأوّل

الزّندقة قبل ظهور الإسلام

تاريخ كلمة الزّنديق

يبدو أنّه منذ أن مال الإيرانيّون عن الزّرادشتيّة وأمست المسيحيّة والمانويّة والأديان الغنوصيّة تغذّي النّاس فكريّاً وعقليّاً أكثر من الزّرادشتيّة؛ بدأت ترتسم ملامح اتّخاذ سياسة تشديد الخناق وممارسة الضّغط على أتباع الدّيانات الأخرى ومعتقداتهم في إيران قبل الإسلام.

وقد كان «كرتير» الموبذ ذو النّفوذ وذو الاتّجاهات المتشدّدة في بداية العهد السّاسانيّ من المناصرين المتحمسين لهذه السّياسة، وهو موبذ عاصر ستّة ملوك بدءاً من «أردشير» وانتهاء بـ «نرسه» وكان «كرتير» في نهاية عهد «أردشير» يافعاً أنهى للتّوّ دراساته الدّينيّة، وقد حصل في تلك المدّة، أو على الأغلب في عصر «سابور» على لقب «الهربذ» ولُقّب في عصر «هرمز الأوّل» ابن سابور الأوّل وخليفته بـ «موبذ اورمزد» وقد اعتلى عرش الملكيّة بعد هرمز أخوه بهرام الأوّل، فازداد «كرتير» في تلك المدّة قوّة.

ويبدو أنّ دسائسه كانت وراء مقتل ماني، وقد ولي مقاليد الحكم بعد «بهرام الأوّل» أخوه بهرام الثّاني، وبلغ «كرتير» ذروة قوّته وسلطته ـ كما يظهر ذلك من ألقابه ـ ثمّ حارب الأديان الأخرى، وأقام معابد للنّار، ووفّر لها مصادر ماليّة، واعتنى بجانب الرّفاهية لرجال الدّين.[1] وكتب بهرام الثّاني في عهده نقوشه الأربعة على التّرتيب: كتيبة كريتر سرّمشهد، ونقش رستم، وكعبة زرادشت، ونقش رجب.[2]

(1) تفضلي، تاريخ ادبيات إيران بيش از اسلام، ص 89-91.

(2) المصدر ذاته، ص 93 جدير بالذّكر أنّ مكنزي يرى أنّ ترتيب النّقوش جاء على النّحو التّالي: نقش رجب كعبة زرادشت نقش رستم وسرمشهد.

Mackenzie، D.N.، «AV roman Documents» in Encyclopaedia Iranica، vol1989 ،3.، p.111.

كما كان أوّل من استخدم كلمة Zindīk "كرتير" وهي كلمة ترجع أصولها إلى الفارسيّة الوسطى، وذلك في كتيبة كعبة زرادشت، حيث يعرّف "كرتير" في بدايتها بنفسه، ثمّ يبين كيف استعمله ملك الملوك "سابور" رئيساً لكلّ المغستان لقاء إسدائه الخدمات ونواياه الحسنة، فقد زادت الأعمال ذات الصّلة بالايزدان ونُصبت الكثير من النّيران بيده، فمنحه ملك الملوك الألقاب.

ثمّ يشرح مكانته في عهد "سابور" و "هرمز" حتّى وصول "بهرام" إلى سدّة الحكم، فعلت رتبته، وارتقت حظوته، وأصبح موبذاً وحاكماً على كلّ المدن؛ حتّى تغيّرت أحوال الايزدان والمياه والنّيران والنّعاج إلى أحسن الأحوال، وأخفق الاهريمن والدّيو أيّما إخفاق، وطُرد معتنقو عقائد أهريمان والدّيو من المملكة، وقُمع اليهود والبوذيّون والبرهميّة والنّصارى والمندائيّون والزّنادقة؛ ودُمّرت الأصنام، واندثر وكر الدّيو، وبُني مكانه معبد للأيزد، وزادت نشاطات الأيزدان في كلّ الولايات.(1)

ثمّ يتحدّث عن إنشاء معابد للنّار وتخصيص مبالغ ماليّة لها، ويورد قائمة في الولايات التي خضعت لمملكة ايزدان في عهد سابور؛ ويختم الكتيبة بالدّعاء.

وقد وردت المضمونات عينها في نقوش أخرى لكرتير، أي نقش رستم وسرّمشهد، لكنّ كلمة (Zindīk) وردت في جمل مُحيت عقب حادثات ما، فلا يمكن قراءتها، لكنّها لم ترد في نقش رجب بالتّأكيد.(2)

ويذهب جلّ العلماء إلى أنّ مفردة (Zindīk) الواردة في كتيبة كرتير، إنّما تشير إلى أتباع ماني، لكنّ شيدر له رأي آخر؛ إذ يقول: إنّ أقدم وثيقة

(1) Gignoux، ph.، Les Quarte Inscriptionsdu Mage kīrdīr، 1991، p46.

(2) ibid، p60.

أطلقت على المانويّين لقب (زنديك) تعود جذورها إلى مئتي عام بعد وفاة ماني، ولا أثر لهذه الوثيقة في كتابات الفرس الدّينيّة، ذلك أنّهم لم يولوا اهتماماً بأصل المفردة وما تحمله من مفهوم، كما لم تجر إشارة إلى تاريخيّة الكلمة، بل إنّ المسيحيّين الأرمن هم من أوردوا مفردة (زنديك) في أدبهم القديم مرّتين، وقد عنوا في المرّتين المانويّين،[1] ويغلب الظّنّ بأنّ «شيدر» لم ير نقش «كرتير» أو لم يكن يعرف شيئاً عن مثل هذه الكتيبة، وهذا ما قاده إلى الإدلاء بذلك الرّأي.

تاريخ الزّنادقة الفكريّ

ثمّة بحوزتنا أدلّة وشواهد تاريخيّة يعود تاريخها إلى عصر أنوشيروان؛ تتكلّم عن دراية الإيرانيّين بالفلسفة الإغريقيّة؛ لكنّ الأمر لم يتوقّف هنا، إذ كانت هناك علاقات ثقافيّة تربطهم بالهند والإغريق، وتُرجمت الكثير من الكتب الدّينيّة والعلميّة من الهنديّة والإغريقيّة إلى اللّغة البهلويّة، فكان من الطّبيعيّ أن يفتح تأثير المعتقدات الإغريقيّة والهنديّة وفكرهم آفاقاً مستجدّة؛ ويزرع الشّكّ ويخلق البدع. وقد أدّى هذا الأمر إلى تقويض صرح البساطة والوضوح المدهش كما كان في المعتقدات القديمة، وذلك تحت أقدام الفكر الحديثة، فازداد الاهتمام بتفسير المعتقدات وتأويل الأساطير.

كانت دعائم الزّندقة تقوم على النّزعة نحو التّأويل، وهي نزعة كان الموبذان يحاربونها من دون هوادة، وقد جاء «ماني» و «مزدك» بفكر تحمل صبغة التّأويل، ولهذا وُسموا بوسم الزّندقة، وأضحى الإيمان بالأساطير والمعتقدات القديمة آيلا نحو الانهيار تدريجيّاً، فعدّ المتنوّرون التّأويل ملجأهم في إبداء الاحتجاج على أرباب الأديان الحديثة، وكثيراً ما كان يحدث في تلك التّأويلات التي كانت احتجاجات عقليّة ليس إلّا؛ كان يحدث انحراف عن ظاهر عبارات الكتب الدّينيّة؛ ومنها مناظرة جرت بين

(1) Schaeder، H.H.، «Zandik – Zandig» in Iraniche Beitrage، Halle 1930، p.278.

«مغ» ومسيحيّ يُدعى «مهران كشنسب» إذ قال المغ: إنّنا لم نعدّ النّار إلهاً بتاتاً، بل نعبد الإله بالنّار كما تعبدون أنتم الإله بالصّليب.

ويُسمى «مهران كشنسب» في الكتب السّريانيّة «جيورجيس» وقد نقل جملاً من أفيستا، تدلّ على أنّ النّار في الدّيانة الزّرادشتيّة تُعبد لكونها الله.

وقد انهارت في نهاية هذا العهد بشكل تدريجيّ دعائم التّفاؤل والبساطة التي كانت تتسّم الزّرادشتيّة بها دون غيرها، وذلك بتأثّر من فلسفة أهل الزّند (الزّنادقة) وفكرهم؛ وقد شكّل انتشارُ معتقدات ماني وتعاليمُ عيسى عليه السّلام والفكرُ البوذيّة تلك العواملَ التي كانت تروّج للنّزوع نحو الزّهد والعزلة عن النّاس بشكل أو بآخر،[1] كما كانت تمهّد الأرضيّة لتكوين الفكر التّشكيكيّة التي تجلّت بأبرز أشكالها في الزّندقة.

مفردة الزّنديق، وجه الاشتقاق

مفردة الزّنديق مفردة معرّبة عن مفردة (لزنديگ ـ zandig) الواردة في الفارسيّة الوسطى، أمّا في كتابات الفارسيّة الدّرّيّة، فقد جاءت بصيغة (زنديك) ويعود تاريخ أقدم كتاب وصلنا وردت فيه هذه الكلمة إلى القرن الثّالث بعد الميلاد.[2]

وبحوزتنا آراء مختلفة حول أصل الكلمات، نتطرّق إليها فيمايلي:

الزّنديق والسّاحر

الزّنديق في أفيستا اسم علم مذكّر جاء بصيغة (zanda) ويعني ملحدين محدّدين.[3]

وأوّل من لفت انتباه القرّاء إلى التّطوّر الذي طرأ على هذه المفردة؛ هو

(1) زرين كوب، عبد الحسين، دو قرن سكوت، 1378، ص ص 275 – 276.
(2) بهار، مهرداد، «زنديق» در جستارى چند در فرهنگ ايران، 1374، ص 279.
(3) Bartholomae، ch.، ALtiranisches wōrterbuch، 1979، p.1662.

«بارتلمي» إذ تعني (الرّجل الملحد) وقد وردت في البهلويّة بهذه الصّيغة (zandig).[1]

كما يذهب فردريش أندرياس إلى أنّ مفردة الزّنديق مفردة أفيستائيّة؛ ترجع جذورها إلى أفيستا.[2]

وقد وردت هذه المفردة في أفيستا مرّتين:

1ـ في يسن 61 البند الثالث:

«للإيقاع بكيذ والنّساء الكئيبذيّات، والإيقاع برجل كيذ والمرأة الكييذيّة، وطردهما، وللإيقاع باللّصوص وقطّاع الطّرق وطردهم؛ وللإيقاع بالزّنديق والسّاحر، وطردهما، وللإيقاع بناكث العهد وناقضه».[3]

2ـ في ونديداد 18 البند 55:

«بعدنا نحن الدّئو، وما إن يخطو أربع خطوات حتّى نحطّم لغته وقوّته المعنويّة، وبعدها يحطّم ورع العالم مسروراً على غرار السّاحر والزّنادقة الخطيرين الذين يحطّمون ورع العالم الجسمانيّ».[4]

وقد عُدّ الزّنديق في المقطعين أعلاه مرادفاً لمقترفي الذّنوب، منهم قاطعو الطّرق واللّصوص والسّحرة وناكثو العهود والكاذبون؛ فلا يبقى مجال للشّكّ في أنّ (zand) لا تعني سوى المجرم والمراوغ وعدوّ دين مزديسنا، كما إنّ على كلّ مؤمن طرد مثل هذا الفرد من حوله. وقام مدوّنو أفيستا في العصر السّاسانيّ بترجمة هذه الكلمة الأفيستائيّة عند ترجمة النّصوص

(1) دهخدا، على اكبر، لغت نامه، جلد هشتم، ص 11428.
(2) Schaeder، H.H.، "-zandig"، p274.
(3) پورداود، ابراهيم، يسنا، 1356، ص 79.
(4) حسنى (داعى الاسلام)، سيد محمد، ونديداد، حيدرآباد دكن، مطبعه صحيفه، 1948 ميلادى، ص ص 157 – 158.

الأفيستائيّة في البهلويّ إلى مفردة (زند ـ zand).

زد على هذا، أنّ هناك مفردتين أفيستائيّتين وردتا عند الحديث عن نصوص أفيستا البهلويّة (زند) على النّحو التّالي:

الأولى (zanti) وتعني الشّرح والتّفسير، والأخرى (zantu) التي وردت في أفيستا بمعنى (القبيلة) وتعني في البهلويّة (زند).

ومن هنا سُمّي ماني ـ الذي يرى الزّرادشتيّون أنّه ادّعى النّبوّة بالسّحر والكذب والخدعة وادّعى إتيانه بدين جديد ـ (زنديك ـ zandik).

أمّا في العربيّة، فإنّ مفردة (زنديق) معرّبة عن (زنديك) البهلويّة، وتُطلق على أتباع ماني، والمرتدّين والملحدين والدّهريّين ومن لا دين لهم ومعارضو الإسلام.[1]

ووردت مفردة (زنديك) و (زنديكيّة) في الكثير من كتابات البهلويّة، وتعني في بعض منها (ماني) ودينه، كما جاءت مراراً في الكتاب البهلويّ الشّهير ـ دينكرد - الذي أُلّف في عصر الخليفة المأمون (198- 218 للهجرة) والخليفة المعتمد (256- 279 للهجرة)[2] وكذلك في كتاب كجستك أباليش؛ وتعني في الاثنين المرتّد ومن لا دين له.

ويدور موضوع كتاب كجتسك أباليش حول مناظرة جرت بين كجستك أباليش وموبذ زرادشتيّ كبير، هو «آذر فرنبغ فرخزادان» أوّل كاتب لدينكرد، وقد جرت المناظرة بحضور الخليفة المأمون، وانتهت بإقناع أباليش.[3]

(1) پورداود، ابراهیم، «زندیق» در آناهیتا، تحقيق مرتضى گرجى، 1343، ص ص84 - 85.

(2) المصدر ذاته ص 83.

(3) تفضلى، احمد، «اباليش» دايرةالمعارف بزرگ اسلامى، ج 2، 1368، ص 342.

لكنّ الإشكالات الموجّهة إلى الزّرادشتيّة لا علاقة لها بالمانويّة؛ وإن سُمّي في بداية الكتاب (الزّنديك) ويبدو أنّ إطلاق اسم الزّنديك عليه، جاء لمعارضته دين مزديسنا.[1]

وقد وردت صفة الزّنديق إلى جانب السّاحر في كتاب مينويّ خرد الفصل الـ 35 البند الـ 16:

«والثّالث عشر، هو من يطبّق الزّندقة، والرّابع عشر، هو من يمارس السّحر» حيث يتحدّث الكتاب عن ثلاثين نوعاً من المذنبين.[2]

وقد عرّف الفارسيّ الشّهير (نويرسنج دهأول ـ neryosong dh - val) في نهاية القرن الثّاني عشر للميلاد في سنجان من البلاد الهنديّة؛ عرّف عند ترجمة سنسكريت مينويّ خرد مفردة (زنديكيّة) بهذه الكلمات:

"الانطباع الحسن عن الاهريمن والدّيو" ووردت في عبارة فارسيّة حول هذه المفردة أن يتعلّم من اهريمن وديوان الحسن، ويطلب منهما ما هو حسن.[3]

كما يسمّي البلخيّ الزّنديق (زندك) ويعرّفه بأنّه رجل ملعون يأتي من فارس، وكانوا عرّبوا اسمه، فوضعوا الكاف محلّ القاف، ومن كان على هذا الدّين، سمّوه الزّنديق.[4]

ويمكن في الرّدّ على الآراء السّابقة القول: إنّه لا يمكن، بل يستحيل، أن يكون مصطلح الزّنديق وصفاً خاصّاً لرجل ملحد مجهول في أفيستا في

(1) پورداود، ابراهيم، «زنديق، ص 84.
(2) تفضلى، احمد [مترجم]، مينوى خرد، تحقيق ژاله آموزگار، 1380، ص 52.
(3) Darmesteter، j.، «Zandik»، in JA، 8eme serie، tome III (1884)، p.563.
(4) علوى فقيه بلخى، ابوالمعالى محمد بن نعمت، بيان الاديان، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، 1376، ص 48.

الحقبة الوسطى وفي اللّغة الفارسيّة وآدابها، أو أن يكون أساساً لظهور صفة تحمل مفهوم الملحد.

أمّا فيما يتعلّق بالنّظريّة القائلة: إنّ ورود كلمة (زنديك) في أفيستا إلى جانب السّاحر إضافة إلى عدّ ماني في نصوص الفارسيّة الوسطى (زنديكاً) ـ ذلك لإتيان ماني بدين جديد حظي بالقبول العامّ خلافاً لدين مزديسنا وقد ذُكر في النّصوص الزّرادشتيّة باسم السّاحر ـ فإنّ علينا القول: إنّ البروفيسور «بيلي» كان يرى في البداية أنّ كلمة (زنديك) الواردة في النّصوص الأفيستائيّة، تُصنّف ضمن المفردات التي وردت في تلك النّصوص في إطار وقالب اللّغة البهلويّة أو الفارسيّة الوسطى.[1] لكنّه تخلّى عن رأيه لاحقاً، وذهب إلى أنّه بالنّظر إلى ذكر المفردة في النّصوص الأفيستائيّة إلى جانب (yatumant) بمعنى السّاحر، كما وردت في اللّغة السّغديّة بشكل (zand) وتعني النّشيد والغناء، وتعني جذور هذه المفردة في إيران القديمة بهيئة (zand) الغناء؛ ومفردة (zand) مشتقّة من هذه الجذور، فهو يرى أنّ المعنى الرّئيس لـ (zand)هو المغنّي، ثمّ تطوّرت دلاليّاً فاستُعملت بمعنى السّاحر.[2]

ولو أصبح رأي «بيلي» في جذور مفردة (zand) في إيران القديمة محلّ تأييد، فإنّ علينا قبول أنّ مفردة (zandigih) الواردة في نصّ مينويّ خرد البهلويّ ويسنا 61 بند 3 وفرجرد 18 ووندیداد بند 55 ومفردة الأفيستائيّة (zand) مأخوذتان من جذر واحد؛ وبذلك يمكن بسهولة ترجمتها بالسّاحر والمشعوذ إلى جانب مفردة (jadugih) وزيادة على هذا، يبدو أنّه يقبل رأي نيبرغ، إذ يرى أنّ جذور مفردة (zandigih) الواردة في مينويّ خرد مأخوذة من مفردة (zanti) الأفيستائيّة بمعنى المعرفة.[3]

(1) Bailey، H_W_،Zoroastrian Problems in the Ninth_Century_Books، 1971، p.171.
(2) Ibid..
(3) Nyberg، S_، A Manual of Pahlavi، vol.II، 1974_P.229.

الزّنديق، تفسير وتأويل

يذهب شيدر إلى أنّ (الزّند) هو شرح إيحاءات نصّ أفيستا واكتشافاته، وبناء على هذا، إنّ كلّ إيرانيّ يعرض عن أفيستا مهتمّاً بتأويل «زند» يُسمّى (زنديكاً) ثمّ أخذ العرب هذه الكلمة من الإيرانيّين وعرّبوها بـ«زنديق».[1]

كما يرى نيبرغ أنّ كلمة «زنديق» مأخوذة من مفردة (zand) الأفيستائيّة، وأنّ مفردة (زنديك) البهلويّة تعدل مفردة (غوصتيك) الإغريقيّة.[2]

ويرى بهار أنّ مفردة (زنديق) الفارسيّة الدّرّيّة و (zandig) المنتمية إلى الفارسيّة الوسطى مأخوذة من مفردة (zantay) الأفيستائيّة، وتعني التّوعية، وأنّها مأخوذة من مفردة (zand) التي تعني المعرفة، وبناء على هذا، فإنّ (الزّنديق) يعني في الأصل العارف والواعي؛[3] ولو أخذنا بعين الاهتمام أنّ دين المانويّة فرع من دين الغنوصيّة (Gnosticism) فلا يمكن حينئذ لصفة زنديق أن تعني (الملحد) بل تعدل على وجه الدّقّة صفة (Gnostic) وإنّ هذه المفردة الإغريقيّة مأخوذة من جذور (Gnos) الإغريقيّة، وتعني العلم، وهي مرادفة لمفردتي (zan) و (dan) في اللّغات الإيرانيّة واللّغات الهند أوروبّيّة.[4]

---

(1) Schaeder، H.H.، «Zandik ...، p.279.

(2) Nyberg، S.، A Manual of Pahlavi...، P229.

(3) بهار، زنديق، در جستاري جند در فرهنك إيران ص 280

(4) جدير بالذّكر أن بهار يرى أنّ محاربة الغنوصيّة تعدّ من القواعد الأساسيّة للتّصوّف في العصر الإسلاميّ ويذهب إلى أنّ هناك علاقة وطيدة تربط بين العرفان الإسلاميّ والغنوصيّة، فالعرفان والعارف في العربيّة مأخوذتان من عرف ويعنيان التّوعية، وأنّها تعادل Gnosticism وGnostiالإغريقيّة وتبيّن العلاقة الوطيدة تاريخيّاً وفكريّاً بين الأديان قبل الإسلام والعرفان الإسلاميّ ـ يبدو أنّه في العصور القديمة كانوا يعدّون الدّين نوعاً من الأسرار ومعرفة هذا السّرّ تعطي الإنسان المعرفة والوعي ـ على هذا هناك في غرب آسيا من وادي السّند وصولاً إلى البحر الهادي أديان ومذاهب ترتبط أسماؤها بالمعرفة نوعاً ما، رغم الخلافات الجوهريّة بينها تُسمّى كتب مذهب الآريّين الهنود ودا veda وهي مأخوذة من vid بمعنى المعرفة والتّوعية التي تعني المعرفة بترجمة أفيستا وتفسيره في الفارسيّة الوسطى zandمن

ويذهب ابن البلخيّ في مؤلّفه «فارس نامه» الذي دوّنه بداية القرن السّادس للهجرة ـ على غرار العديد من المؤلّفين ـ أنّ الزّندقة مشتقّة من (زند) وهي تفسير (أفيستا) وقد ظهر ماني الزّنديق على عهد (سابور) وجاء بمذهب الزّنادقة، وقد اشتقّت كلمة الزّندقة من كتاب الزّند الذي كان زرادشت جاء به، وتعني كلمة الزّندقة بالبهلويّة (ضدّ الزّند) أي ما يضادّ الزّند، كما يفعل الملحدون ـ أبادهم الله ـ ما يخالف القرآن، ويحرّفون تفسيره؛ ويسمّونه تأويلاً ليخدعوا النّاس، ويضلّوا من هم ضعاف العقول ولا يدركون مغزى الكلام، وليس لهم من العلم نصيب».(1)

كما يذهب محسن أبو القاسميّ إلى أنّ مفردة (زنديك) (بفتح الزّاي)

جذور zan وتعني المعرفة ـ (بهار، زنديق، در جستاري جند در فرهنك إيران ص 280–282) في إيران القديم وردت جذور zan بمعنى المعرفة وهي مأخوذة من gen الهند والأوروبيّة 1ـ قس سنسكريت جذر (المعرفة والفهم والاستيعاب) 2ـ الفارسيّة القديمة جذر zan المعرفة والتّعرّف 3ـ أفيستائيّة: جذر zanta بمعنى المعرفة والصّفة المفعول منها 4ـ في البهلويّة الأشكانيّة هناك نقش بشكل zan (المعرفة) 5ـ قس سغديّ azan (المعرفة والتّعرّف) 6ـ في الفارسيّة الحديثة وردت بمعنى المعرفة.

1 –Pokorny، J_، Indogermanisches Etymologisches wōrter buch، I–II، 1959، p.378.

2 –Whitney، W_D_، The Roots، verb – forms، and primary Derivatives of the Sanskrit Language، 1945، p.56.

3 –Kent، R_G_، Old Persian (Grammar – Texts – Lexicon)، 1953، p189.

4 –Bartholomae، ch_ ALtiranisches wōrterbuch، 1979، p1659_ / / Reichelt، H_، Avesta Reader، 1911، p272.

5 –Gignoux، ph_، Glossaire des inscriptions peh levieset Parthe، 1972، p67.

6 –Gharib، B_، Sogdian – Persian – English، 1995 / 1374، p /394_810 / / Gershevitch، A Grammar of Manichaean sogdian، 1954، p475.

(1) فارس نامه ابن بلخي تحقيق گاى ليسترانج و رينولد آلن نيكلسون، 1363، ص ص62.

تُطلق في نصوص الفارسيّة الوسطى الزّرادشتيّة على ماني، زد على هذا، أنّها أُطلقت على كلّ ممّن لا دين له والمؤمن بدين محرّف (Zindīk) وأنّ مفردة (Zindīk) مكوّنة من الجزئين (Zind) و (īk) والجزء الأخير لاحق دالّ على النّسبة، وتحوّلت في الفارسيّة الدّرّيّة إلى «ي»؛ وأنّ (Zind) متحوّلة عن (Zinda) الأفيستائيّة التي كانت تُطلق في أفيستا على أصحاب البدع الذين كانوا يؤمنون بمعتقدات خاصّة؛ وأنّ مفردة (zantay) تعني العرفان وأنّها في أفيستا اسم مؤنّث، من (zan) بمعنى العرفان؛ وتطلق (zand) في الفارسيّة الوسطى ـ وهي مأخوذة من (zantay) الأفيستائيّة ـ على ترجمة أفيستا وشرحها، وقد تكون (Zindīk) المنسوبة إلى (Zind) بمعنى "الشّرح والتّفسير" وعندئذ، تعني مفردة (Zindīk) أهل التّأويل، وكان ماني وأتباعه أهل تأويل، وكانوا يؤوّلون مختلف الأديان والمذاهب حتّى توافق دينهم؛ كما دخلت هذه الكلمة العربيّة على شكل زنديق.[1]

ولا يرى بهمن سركاراتيّ أنّ هناك علاقة تربط كلمة «زنديق» بمفردة (zaddigi) وتعني بالعربيّة "صديق" كما اقترحها بعضهم، بل يرى أنّ مفردة (زنديك) مأخوذة من "zan" بمعنى العرفان، وقد يكون مدلولها الحقيقيّ ما يشبه (gnostikos) بمعنى العارف والواعي، وأُطلقت فيما بعد على المانويّين وأتباع المذاهب التّأويليّة الأخرى.[2]

كما يذهب غلام حسين صدّيقيّ إلى أنّ مفردة (زنديك) مأخوذة من مفردة (zan) الأفيستائيّة و (dan) الفارسيّة القديمة بمعنى "العرفان" بدون الخوض في شرحها، وهذا الرّأي ما هو إلّا تأييد لنظريّة شيدر، إذ يرى أنّ (زنديك) مفردة أصيلة، ولم تُؤخذ من لغة سريانيّة.[3]

(1) أبو القاسميّ محسن ايتمولوجيا 1384، ص 66 – 67.
(2) سركاراتي، بهمن، «اخبار تاريخى در آثار مانويان (مانى و بهرام)»، مجلة كلية الاداب والعلوم الإنسانية تبريزى عدد 116، شتاء 1354، ص ص 510 – 511.
(3) Schaeder، H.H.، «Zandik …، p.277.

ويرى بورداوود أنّ وجه الاشتقاق هذا ـ الذي ذهب إليه بعضهم ـ من أنّ «زنديق» مشتقّة من زند؛ ويُسمّى بها الذين يؤوّلون الأفيستا جزافاً ولصالحهم؛ هو وجه لا يمتّ إلى الحقيقة بصلة، ويرى أنّ «زنديق» مأخوذة من (زنديك) وتعني السّاحر وصاحب البدع التي وردت في أفيستا.[1]

زنديق وصدّيق:

أطلق ابن النّديم في القرن الرّابع للهجرة في الفهرست – وهو أفضل وأكمل مصدر للباحثين في الدّراسات الإيرانيّة لمعرفة المانويّين في القرون الإسلاميّة الأولى ـ أطلق مفردة (الزّنديق) على رجال الدّين المانويّين، وذهب إلى أنّ ماني نفسه زنديق.[2] وتمكن الإشارة من خلال القضايا اللّافتة للنّظر في كتاباته إلى أنّ كلمة «صدّيق» لقب لبعض من رجال الدّين المانويّين، ويبدو أنّ الأصل السّريانيّ للكلمة هو «زديقة» وتعني العادل، وتُسمّى في العربيّة «الصّدّيقين».[3]

ويقول بوركيت: إنّ مفردة (زنديك) البهلويّة مأخوذة من (زنديق) السّريانيّة؛ وفي النّقيض من هذا الرّأي تكشف خطابات أفرائيم ادسي حول المانويّة، عن أنّ هذه المفردة لم تُطلق على كلّ المانويّين، إذ كانت عنواناً لرجال الدّين دون غيرهم.[4]

ويجب القول إضافة إلى هذا: إنّه كانت هناك فرقة من اليهود تحمل نزعة غنوصيّة تُسمّى «الصّدوقيّة» وكان هؤلاء الصّدوقيّون رجال الدّين المانويّين، إذ يسمّي (يحيى) في إحدى مواعظه تابعي هذه الفرقة البعيدين

(1) بور داوود، ابراهيم، «زنديق»، ص 83.

(2) ابن نديم الفهرست، ترجمة مـرضا تجدّد، 1381، ص ص 582 – 602.ـ

(3) ميلر وـ مـ، تاريخ كليساى قديم رضا در امپراتورى روم و ايران، ترجمة على نخستين و عباس آرين پور، 1981 م، ص 207 والبغدادى، ابو منصور عبد القاهر، ترجمة الفرق بين الفرق در تاريخ مذاهب اسلامى، تحقيق الدّكتور محمد جواد مشكور، 1358، ص 356.

(4) Burkitt، F.C.، The religion of the Manichaens، 1978، p.154.

عن الدّين، ومن ظاهرهم يختلف عن باطنهم.[1]

ويقول بوان: إنّ مفردة (Zindīk) ذات الجذور الفارسيّة الوسطى، تعني المانويّين، وهي مأخوذة من مفردة (zaddik) الآراميّة، وتعني السّداد،[2] وإنّ هذه الكلمة السّريانيّة دخلت في العصر السّاسانّي في اللّغات الإيرانيّة، ثمّ أخذها العرب، واتّسع مفهومها في نصوص العصر الإسلاميّ وعند الفرق الإسلاميّة، ولم يستنبطها المانويّون فحسب، وإنّما الشّعوبيّة لكونهم متنوّري ذلك العصر.[3]

هذا، ويقول كليما حول جذور مفردة (زنديق): إنّ هناك مصطلحين مستقلّين متقاربين من بعضهما، هما المصطلح الإيرانيّ (زنديك) والمصطلح السّريانيّ (زديق) وقد دُمج المصطلحان ببعضهما في القرن الثّامن للميلاد بعدما أصبحت الكلمة السّريانيّة ـ خلافا لاتّساق اللّغات ـ زنديقا، وبقيت مفردة (زنديق) العربيّة تعني المرتدّ.[4]

ويقول فرانسوا دوبلوا: من منظار علم اللّسانيّات، ربّما الأصحّ هو شتقاق مفردة (Zindīk) المنتمية إلى الفارسيّة الوسطى من مفردة (– za dik) الآراميّة وتعني الصّدق.

ويظهر من الكتابات السّريانيّة أنّ المانويّين كانوا يستعملون مفردة (Zindīke) اسماً خاصّاً للمختارين، أي كلّ أعضاء جمهور المانويّين على غرار الكتّاب المسلمين على وجه التّحديد منهم (ابن النّديم والبيرونيّ) إذ استخدموا مفردة (صديقيّون) العربيّة على الخواصّ من المانويّة، كما أطلقوا

(1) انجيل انجيل متى، الفصل الثالث الاية 1 حتى 8.

(2) Bevan، A_A_، «Manichaeism» in Encyelopaedia of Religions and Ethics، vol VIII، 1903، p.39.

(3) بدوي عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، 1945 م، ص 23.ـ

(4) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش مزدكيان، ترجمة جهانگير فكرى ارشاد، 1359، ص 152.

اسم (السّماعيّين) على الطّبقات الأدنى من نيوشايان.

ويمكن أن نلحظ ظاهرة عدم التّجانس بين صامتَيْن شفاهيّين بصامت غنّة إضافة إلى صامت شفويّ (dd nd) في اللّفظ الدّخيل من الآراميّة إلى الفارسيّة؛ على سبيل المثال مفردة شمبه (shamba) وهي شنبه التي تُستخدم في يومنا هذا (تعني السّبت) مقارنة بـ (shabbtha) السّريانيّة أو (جند ـ gund) الفارسيّة بمعنى الجيش ومقارنة بـ (gudxda) السّريانيّة، ومن الواضح أنّه ربّما ورد في الفارسيّة الوسطى لفظ دخيل (zandik) بشكل (zandig) بمعنى تابع زند، إذ لا يدلّ على معناه الرّئيس إلّا بصعوبة بالغة.[1]

لكن يبدو أنّ هذا الصّنف من البحث عن جذور مفردة (زنديك) لا يحظى بقبول من يرون أنّها تحمل جذوراً سريانيّة، وقد قارنوها بالصّدّيقين، وأوّل من وجّه النّقد لهذه النّظريّة غلام حسين صدّيقيّ رافضاً أيّ نظريّة حول الأساس الآراميّ أو الإغريقيّ لمفردة زنديق.[2]

الزّندقة ومفهوماتها الشّعبيّة:

من الأقوال التي أدلى بها بعضهم حول جذور كلمة زنديق ذهابهم إلى أنّها مشتقّة من «زن دين» أو «زن صفت».

وأكثر من تبنّى هذا الرّأي هم المؤرّخون العرب؛ منهم الشّيخ (صدوق) إذ يقول: يكون بمعنى من كان على دين المرأة كما يُقال: زن صفت، أي من كان على صفة المرأة.[3]

---

(1) de Blois، F.C.، «Zandik» in Ecnyclopaedia of Islam، vol XI، 2002، p512.

(2) آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، 1374، ص 174.

(3) الصدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، 1387 هـ ق، ص ص 104 – 105.

وورد في معاهد التّنصيص: والزّنديق بكسر الزّاي من الثّنويّة أو القائل بالنّور والظّلمة. ويرى المؤلّف أنّ (زنديق) معرّب (زن دين) أي دين المرأة.[1]

وجاء في القاموس: الزّنديق معرّب: زن دين، أي: دين المرأة.[2] كما يرى الخفاجيّ أنّ أصل زنديق معرّب زَنْ دِين، أَي: دِين المَرْأَة.[3]

وكما يظهر من الأدلّة والشّواهد، إنّ هذا الصّنف من البحث عن جذور الكلمة ينتمي إلى ما يُسمّى (التّأثيل الشّعبيّ ـ Folk etymology) ولا قيمة له في جانب المصادر العلميّة، ويبدو أنّ مثل هذا الاشتقاق يعتمد على صياغة الجذور وليس معرفتها والبحث عنها.

الزّنديق والمحيي:

أورد الجواليقيّ في كتابه رأياً مثيراً للدّهشة حول اشتقاق مفردة (زنديق) إذ يرى أنّ كلّ المصادر الإسلاميّة متّفقة على أنّ (الزّنديق) فارسيّ معرّب، كأنّ أصله عنده زنده كرد زنده: الحياة وكرد: العمل أو حتّى زينده، أي يقول بدوام الدّهر.[4]

ويشاطر الكاتب ـ على الرّغم من كلّ الآراء الواردة أعلاه ـ رأي أهل الفئة الثّانية الذين ذهبوا إلى أنّ مفردة (زنديق) أصلها (zan) بمعنى العرفان وبمعنى العارف والواعي؛ وأُطلقت بتطوّرها دلاليّاً على المؤوّل

(1) ابن عبّاس عبد الرّحمن، معاهد التّنصيص على شواهد التّخليص، 1274 هـ ـ ق، ص 71.

(2) الهوريني الفيروز آبادى، شيخ نصر، القاموس المحيط، ج 3، 1991 م، ص 353 و التهانوى محمد على، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقيق على دحروج و ديگران، الجزء الأول، 1996، ص 913.

(3) الخفاجى، احمد بن محمد، شفاء الغليل فى ما فى كلام العرب من الدّخيل، بى‌تا، ص 182.

(4) الجواليقي أبو منصور، المعرب من كلام الاعجمى على المعجم، تحقيق احمد محمد شاكر، 1361 هـ ق، ص 166 – 167.

والمفسّر وصاحب البدعة كذلك؛ ويكمل ما جاء به البيرونيّ والمسعوديّ حول المفردة مدلول الفكرة، إذ يقول البيرونيّ: إنّ كلمة (زنديق) أصلها (زند) بمعنى التّفسير وتأويلها (بازند) وعندما قدّم مزدك تفسيراً جديداً لأفيستا وفسّره؛ وردت هذه الكلمة بمعناها الحقيقيّ للدّلالة على (مزدك) لكنّها أُطلقت على ماني مجازاً واستعارة، وتحمل الباطنيّة في الإسلام ذات هذه الصّفات، إذ يختلف ظاهرهم عن باطنهم.[1]

ويقول المسعوديّ إكمالاً لما جاء به البيرونيّ حول مزدك: كان مزدك موبذان موبذ أوّل من فسّر الأفيستا تفسيراً باطنيّاً يخالف ظاهره، وظهر في عصره أوّل تأويل في شريعة زرادشت، وينتسب إليه المزدكيّون.[2]

وعلى أيّة حال، تعني مفردة (الزّنديق) وهي معرّبة (زنديك) أهل التّفسير والتّأويل، وأُطلقت هذه الكلمة في العصر السّاسانيّ على من أرادوا التّوفيق بين دينهم الزّرادشتيّة والعلوم المستجدّة في عصرهم، فسُمّي المانويّون والمزدكيّون الـ (زنديك) بسبب تأويلهم أفيستا وفقاً للعلم السّائد في تلك الآونة، ومهما يكن من أمر، فإنّه لا يمكن بأيّة حال القول: إنّ (زنديك) مأخوذة من الآراميّة لا تاريخيّاً ولا لغويّاً، وإنّما يجب القول من دون أدنى شكّ أو ريبة: إنّها فارسيّة.

مفهوم كلمة زنديق في مختلف النّصوص:

قبل أن نولي عناية بمعنى الزّنديق لغويّاً واصطلاحيّاً ونمط توظيفها، حريّ بنا القول: إنّ العلماء والباحثين مختلفون فيما بينهم حول مدلولها، ويتناقضون في بعض من الأحيان! وقد يمثّل التّعقيد الدّلاليّ وغموض

(1) البيرونّي، أبو ريحان محمّد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق پرويز ازكائى، 1380، ص 255.

(2) المسعوديّ، أبوالحسن علّي بن حسين، التنبيه و الإشراف، ترجمة أبو القاسم پاينده، 1349، ص 95.

المفردة إلى جانب المعنى والاستخدام عقبة تقف في وجه الغور في معاني المفردة، وقد كشف الباحثون والكتّاب عند تناول مفردة الزّندقة بالبحث أو تناول القضايا ذات الصّلة بها عن ذلك التّعقيد والغموض في الجانب الدّلاليّ.

يقول حسين عطوان: يختلف الباحثون في أصل كلمة الزّندقة اختلافاً كبيراً.(1) وأشار عبد الرّحمن بدويّ إلى غموض تاريخ الزّندقة في الإسلام وتعقيده متطرّقاً إلى اختلاف معانيها، ويرى أنّ هذا السّبب يشكّل مانعاً عن سبيل التّعبير عن معناها تعبيراً واضحاً.(2) كما قال في مكان آخر: إنّ الزّنديق لفظ غامض مشترك أُطلق على معان عدّة.(3)

ويأتي غابرييلي بتمثيل لافت للبرهان على تعقيد لفظ (الزّنديق) فهو يشبّه تعقيد معنى (الزّنديق) بتهمة (الشّيوعيّة) في العصر الحاضر، إذ لا يمكن القول: إنّ كلّ المتّهمين بتبنّي الشّيوعيّة شيوعيّون فعلاً؛ كما لا يمكن ادّعاء أنّه ليس هناك من شيوعيّ على الإطلاق.(4) وعند النّظر إلى الكتّاب الإيرانيّين، نرى أنّ حسين عليّ ممتحن أشار إلى الزّندقة عند الحديث عن الشّعوبيّة، وصرّح بأنّ آراء الباحثين وكتّاب المعاجم والتّراجم مختلفة فيما بينها حول لفظ الزّنديق والزّنادقة إلى درجة يصعب بيان ما تحمله هذه الكلمة من معنى متيقّن.(5)

ونقدّم فيما يلي بعضاً من القضايا على الرّغم من كلّ المشكلات والصّعوبات التي تقف حجارة عثرة في طريق الوصول إلى المفهوم الصّحيح

(1) عطوان حسين، الزّندقة و الشّعوبيّة فى العصر العبّاسّي الأوّل، ، ص 12.
(2) بدوي عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 24.
(3) المصدر ذاته ص 24.
(4) نقلًا عن موحد، محمد على، L׳E Laboration de L׳ Islam (كتاب‌هاى خارجى)، راهنماى كتاب، شماره 3، خرداد 1341، ص 312.
(5) ممتحن حسين على، نهضت شعوبيه جنبش ملى ايرانيان در برابر خلافت اموى و عباسى، 1368، ص 216.

للزّندقة والزّنادقة.

شهدت كلمة «زنديق» منذ ما قبل ظهور الإسلام تطوّراً دلاليّاً، ولم تُطلق على أتباع ماني ومزدك فحسب، وإنّما اتّسعت دائرتها لتشتمل على سائر أتباع الأديان جميعها، ووفقا لآراء رجال الدّين الزّرادشتيّين، كلّ من يخرج عن الزّرادشتيّة لا دين له وهو كافر. فعلى سبيل المثال، بقي ابن خسرو أنوشيروان على دين أمّه العيسويّة رافضاً الإيمان بدين أبيه، كما كان ينظر إلى الشّعائر الزّرادشتيّة نظر ازدراء وتحقير؛ ولم يولها اهتماماً، فعدّه الموبذان زنديقاً (زنديكاً) متّهمين إيّاه بتبنّي نزعات مزدكيّة، وقد أبعده خسرو من البلاط للوم الموبذان وشماتتهم مرسلاً إيّاه إلى جندي سابور - من مراكز العيسويّين -.[1]

كان لتوظيف هذا اللّفظ توظيفاً سياسيّاً ـ كونه صفة للمعارضين في حقب الحكم الإسلاميّ ـ أثر بارز في توسيع نطاق معناه؛ ذلك أنّها كانت تضمّ الكثير من الأشخاص والفئات على مختلف توجّهاتهم الفكريّة والعقائديّة. فعلى سبيل المثال كثيراً ما نلحظ في الكتب البهلويّة أسماء مفسّري أفيستا، منهم ابرغ ونيوكشنسب وروشن، حيث قدّم كلّ منهم آراء متفاوتة حول أسس الدّيانة الزّرادشتيّة؛ لكن لمّا كانت تلك الفئة من المفسّرين من المقرّبين من البلاط السّاسانيّ، فقد لاقت آراؤهم المختلفة استحساناً وإشادة، بينما في النّقيض منهم، واجهت فكر المفسّرين الآخرين ـ منهم مزدك ـ اطّراحاً ونبذاً، لأنّه لم يكن يؤمن بالفكر الدّينيّة التي لم تنتصر الحكومة السّاسانيّة لها. وكانت تفاسير هؤلاء الموبذان تختلف عن تفاسير الآخرين، وكانوا يسمّونهم زنديقا- بالمعنى السّلبيّ - وقدّم مزدك تفسيراً مختلفاً لدين الزّرادشت، إذ كان يعدّ نفسه صاحب الدّين الصّحيح حتّى

(1) زرين كوب، عبد الحسين، روزگاران (گذشته باستانى ايران)، 1357، ص 225.

أشعلت تفاسيره تلك بلابل واضطرابات اجتماعيّة دينيّة كبيرة.[1]

تعرّض لفظ (زنديك) في العهد الإسلاميّ إلى تغيّرات وتطوّرات في الجانب الدّلاليّ، وكان ماسينيون يرى أنّ مفردة (زنديك) عُرّبت في بيئة «الموالي الحمراء» في الكوفة والحيرة، وتداولتها الألسنة لأوّل مرّة في العراق عام (125) للهجرة وفي الرّوايات التي نقلت تفصيلات مقتل جعد بن درهم.[2]

ويجب القول في معرض نقد رأي ماسينيون: إنّ عقائد المانويّة شهدت ذلك الانتشار في العالم قبل ظهور الإسلام لدرجة لا يمكن القول فيها: إنّ عرب الجاهليّة لم يسمعوا بلفظ الزّنديق البتّة! بخاصّة أنّ مركز المانويّة الرّئيس كان في العراق (بابل) ويظهر لنا أنّ الحيرة قامت بعمل مهمّ في هذا الأمر، إذ ترك توسّط أحد ملوك الحيرة في الحدّ من انتشار مقتل المانويّين تأثيره: (نظراً لما ورد في كتاب قبطيّ للمانويّين من أنّه في تلك الآونة... يجري فيه الحديث عن ملك عربيّ يُدعى آمارو (أي عمرو) وكان عمرو هذا ملك العرب «إنّه عمرو بن عديّ من ملوك الحيرة لا غير، إذ يُقال: إنّه تقلّد حكم المملكة منذ عام (272 - 300 ميلاديّة) والدّاعم الأكبر للمانويّين، وقام بالتّوسّط عند ملك الملوك (293-302 ميلاديّة) بطلب من أحد زعماء المانويّين، وقبل الملك الوساطة فتوقّفت ملاحقة المانويّين الدّمويّة).[3]

وقد ذكرت المعاجم مختلف المفهومات لمفردة (زنديك) أو (زنديق) وإليكم بعضاً منها فيما يلي:

ـ نفر من المجوس يؤمنون بثنويّة أساس الخلق.

(1) Shaked، sh.، wisdom of the sassanian sages، 1975، pp. 156-7

(2) آذرنوش، آذرتاش، راههای، ص 176.

(3) تقي زاده سيد حسن، مانى و دين او فوذ فارسى در فرهنگ و زبان عرب جاهلى، 1379، ص ص 17 - 18.

ـ صفة زند، والمراد منها كتاب زرادشت أو المؤمن بالزّند.

ـ الملحد.

ـ تابع ماني ومزدك ولقب الاثنين.

ـ من يظهر الإيمان ويبطن الكفر.[1]

ويقول المسعوديّ في مؤلّفه «مروج الذّهب» عند الحديث عن وقت ظهور الزّندقة وعمّن عُرفوا بالزّنادقة: (ظهر اسم الزّندقة الذي إليه أُضيف الزّنادقة في أيّام ماني، وذلك أنّ الفرس حين أتاهم زرادشت بن اسبيمان على حسب ما قدّمنا من نسبه فيما سلف من هذا الكتاب بكتابهم المعروف بالبستاه باللّغة الأولى من الفارسيّة؛ وعمل له التّفسير وهو الزّند، وعمل لهذا التّفسير شرحاً سمّاه البازند على حسب ما قدّمنا، وكان الزّند بياناً لتأويل المتقدّم المنزل، وكان من أورد في شريعتهم شيئاً بخلاف المنزل الذي هو البستاه؛ وعدل إلى التّأويل الذي هو الزّند؛ قالوا: هذا زنديّ. فأضافوه إلى التّأويل، وأنّه منحرف عن الظّاهرات من المنزّل إلى تأويل هو بخلاف التّنزيل، فلمّا أن جاءت العرب، أخذت هذا المعنى من الفرس وقالوا: زنديق، وعرّبوه؛ والثّنويّة هم الزّنادقة، وأُلحق بهؤلاء سائر من اعتقد القدم وأبى حدوث العالم).[2]

ويقول ابن منظور في لسان العرب: « زندق: الزّنديق: القائل ببقاء الدّهر، فارسيّ معرّب، وهو بالفارسيّة: زند كراي، يقول: بدوام بقاء الدّهر. والزّندقة: الضّيق، وقيل: الزّنديق منه. لأنّه ضيّق على نفسه. التّهذيب: الزّنديق معروف، وزندقته أنّه لا يؤمن بالآخرة ووحدانيّة الخالق».[3]

(1) دهخدا، على اكبر، لغت نامه، ص 11428.

(2) المسعوديّ، أبو الحسن علّي بن حسين، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، ترجمة أبو القاسم پاينده، ج 1، 1374، ص 245.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 6، 1416 هـــق، ص 91.

ويصف الجاحظ الزّندقة بأربع صفات:

ـ المجون والثّمل والفسق والتّجاسر على الدّين والمذهب؛ وإن لم يقصد قائلها إلّا المزاح والهزل.

ـ الإيمان بدين المجوس وخاصّة المانويّة مع التّظاهر بالإسلام، مثل تهمة أفشين وبشّار وحمّاد وابن المقفّع.

ـ الإصرار والثّبات على الدّيانة الفارسيّة – خاصّة المانويّة ـ من دون الإيمان الحقيقيّ بها إضافة إلى التّظاهر بالإسلام.

ـ هناك أشخاص لم يؤمنوا بعقيدة أو دين ما أصلاً، لكنّهم مانويّون باطناً؛ ويتظاهرون الإسلام، وكذلك الأشخاص الذين لا دين لهم، أو الكافر البحت، أو الملحد، أو الدّهريّ؛ وكانوا يبيحون كلّ شيء، فإنّهم يندرجون تحت هذا اللّفظ.[1]

ويكتب الميدانيّ عند تعريف كلمة زنديق: الزّنديق هو القائل بالنّور والظّلمة.[2]

ويعطي دارمستر الزّنديق معنيين: المعنى العامّ في العهد الإسلاميّ، وهو الملحد، والمعنى الخاصّ هو ماني – القائل بالثّنويّة.[3]

كما يقول فرانسوا دكري: إنّ لفظ الزّنديق يحمل طابع الحكم الأخلاقيّ أكثر ممّا سواه من المعاني، ويدلّ على المجون والفساد الأخلاقيّ ويدلّ في ذات الوقت على اللّادينيّة وتجاهل «المرء المتنوّر» الله، ومن مظاهره الثّنويّة.[4]

(1) ممتحن، حسين على، نهضت شعوبيه، ص 220 – 221.
(2) ميدانى، ابو الفضل احمد بن محمد بن احمد بن ابراهيم، السامى فى الاسلامى، به كوشش دكتر محمد دبير سياقى، 1354، ص 226.
(3) Darmestetr، J.، «Zandik ...، p.262
(4) دكره، فرانسوا، مانى و سنت مانوى، ترجمه دكتر عباس باقرى، 1380، ص 159.

ويقول الطّبري عن معنى لفظ الزّنديق:

كان أوّل الأمر يُسمّى كلّ من يؤمن بالمانويّة ودين مزدك وخرم دين وحتّى مزديسنا والشّعوبيّة الإيرانيّة الذين يتباهى أتباعها بماضيهم ويطالبون بإحيائه أو يقرؤون رسالات البهلويّة وتراجمها أو كتابات ابن المقفّع؛ كانوا يُسمّون بشكل عامّ زنادقة.

ـ أنصار الأفلاطونيّة الجديدة والمرقيّون وابن ديصان، وهي نابعة من الأسس الفكريّة لماني.

ـ من لا يؤمنون بدين، والدّهريّون، والطّبيعيّون.

ـ التّشكيكيّون في أسس الدّين، والمتحرّرون، والذين يعدّون بعضاً من الشّعائر الدّينيّة تعارض العقل؛ ولكنّهم في ذات الوقت لا يرفضون الدّين أو مبادئه نهائيّاً.

ـ الذين يعتقدون بالفلسفة والمنطق ويقدّمون العقلانيّة على عبادة العقلانيّين.

ـ المترفون والظّرفاء الثّملة والمجاهرون بالفسق واللّا مبالون بمعايير الأخلاقيّات الرّسميّة والمنهيّات الشّرعيّة.

ـ المعارضون للدّين الرّسميّ مثل روافض الشّيعة والغلاة منهم، والملحدون الإسماعيليّون، والقرامطة، والمؤمنون بمذاهب المعتزلة.

ـ كلّ من كان الخليفة أو وزيره أو الأشخاص المتنفّذون يريدون إقصاءه لأسباب سياسيّة من دون أن يتبنّى بأيّ حال من الأحوال عقيدة ما عدا العقائد الرّسميّة والمتداولة.[1]

(1) طبری، احسان، بررسی‌هایی دربارهٔ جهان بینی اجتماعی در ایران، 1358، ص 228.

كما يرى عبد الحسين زرين كوب أنّ لفظ الزّنديق لم يكن يُطلق في العهد الإسلاميّ على المانويّين فحسب، وإنّما على كلّ من يُتّهمون بتبنّي الإلحاد والتّشكيك واللّا إيمانيّة.[1]

فكما هو واضح، كانوا يدخلون كلّ من هبّ ودبّ في مغلّف المانويّة الرّهيب! وقد أردنا بما أوردناه أعلاه، تقدمة شيء ما من تعريفات الزّنديق واستعمالاته كما جاء على ألسنة مختلف العلماء.

ونتبصّر فيما يلي استخدام معنى هذا اللّفظ منذ البزوغ على مسرح التّاريخ حتّى دخوله في الثّقافة والمجتمع الإسلاميّين.

المانويّة:

بحسب رأي ابن البلخيّ: ولمّا ظهر ماني – وكان أوّل من جاء بالزّندقة – ظهرت الفتنة في العالم، فاختار سابور أناساً ليلقوا القبض عليه فهرب.[2]

وكما مرّ بنا، فإنّ إطلاق الزّندقة على المانويّة لا يكون إلّا من قبيل المجاز والاستعارة، ذلك أنّ المانويّة ـ خلافاً لتعاليم مزدك ـ لم تُعدّ تأويلاً مستحدثاً للدّيانة الزّرادشتيّة، إنّما هي دين جديد دخل فيه بعض من عناصر مزديسنا.[3] وزيادة على هذا، وبسبب إلزام أتباعها ببلوغ مرتبة إنقاذ الرّوح، تُصنّف ضمن المعتقدات الغنوصيّة أكثر منها في عداد المعتقدات المجوسيّة، ومردّ هذا تعليم الثّنويّة لأتباعها.[4]

أمّا إدوارد براون فله رأي يعارض الرّأي الأخير! إذ يقول: إنّ الزّنديق هو من يتّبع زند أو بالتّعريف التّقليديّ؛ يُطلق على أتباع ماني الذين

---

(1) زرين كوب، عبد الحسين، «زندقه و زناديق» در نه شرقى، نه غربى، انسانى، 1353، ص 110.

(2) ابن بلخى، فارس نامه، ص 62.

(3) زرين كوب، عبد الحسين، در قلمرو وجدان، 1375، ص 75.

(4) المصدر ذاته ص 79.

قدّموا كتاب الزّرادشتيّين المقدّس وفقاً لرأيهم وعقيدتهم بشرح وإيضاح مختلفين؛[1] لكن لمّا كان هذا اللّفظ قد ورد لأوّل مرّة تسمية لماني، فقد ذهب جلّ المؤرّخين إلى أنّ اتّباع ماني بمعناه الضّيق، هي الزّندقة.[2]

المزدكيّون:

سنتحدّث مطوّلاً في الفصول الآتية عن حركة مزدك، لكنّنا نرى من الضّروريّ القول: إنّ كلمة (زنديق) بالمعنى الخاصّ للكلمة، لا تُطلق إلّا على مزدك. ذلك لأنّه قدّم تأويلاً جديداً للدّيانة الزّرادشتيّة. وعلى حدّ تعبير نيكلسون» الزّنديق هو من يُنسب لزند – كتاب مزدك – وإنّما هو تأويل كتاب مجوسيّ جاء به زرادشت.[3]

(1) Brown Ed.، Aliterary History of persian (from the earliest Times until firdawsi)، 1999، p.159.

(2) گولد تسيهر، ايگناس، درس‌هايى دربارة اسلام، ترجمة دكتر علينقى منزوى، 1357، ص 423، و امين، احمد، ضحى الاسلام، ترجمة عباس خليلى، 1315، ص 189، و الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى، ترجمة ابوالقاسم پاينده، ج 2، 1362، ص 592، و كاتب خوارزمى، ابوعبدالله محمد بن احمد بن يوسف، ترجمة مفاتيح العلوم، ترجمة حسين خديو جم، 1362، ص 39، و گرديزى، ابو سعيد عبدالحى بن ضحاك بن محمود، زين الاخبار، به اهتمام دكتر رحيم رضازاده ملك، 1384، ص 86، و ثعالبى، ابومنصور عبدالملك بن محمد، شاهنامه ثعالبى در شرح احوال سلاطين ايران، ترجمة محمود هدايت، 1385، ص 238، و اصفهانى، ابوالفرج، الاغانى (برگزيده)، ترجمه و تلخيص و شرح از محمد حسين مشايخ فريدنى، ج 1، 1368، ص 743، و همدانى، محمد بن محمود، عجايب نامه، بازخوانى و ويرايش جعفر مدرس صادقى، 1375، ص 431، و بلا اسم، تجارب الامم فى اخبار ملوك العرب و العجم، تحقيق دكتر رضا انزابى‌نژاد و دكتر يحيى كلانترى، 1373، ص 198، و الدّينورى، ابوحنيفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمة دكتر محمود مهدوى دامغانى، 1366، ص 73، و آقا بزرگ، الذريعه الى تصانيف الشيعه، ج 7، 1403 هـق، ص 18، و
Gignox، ph_، glossaire…، p38_//Colpe، von_c_، «Anpassung des Manichāismus und den Islam (Abu ‹Isā al_warrāq)، vol _CIX، 1959، p82.

(3) نيكلسون، رينولد آلن، عرفان عارفان مسلمان، ترجمة دكتر اسد الله آزاد و ويرايش و تعليقات سيد على تقوى زاده، 1372، ص 211.

وقد اتّسعت دائرة أنشطة أتباع مزدك في العصر الإسلاميّ اتّساعاً كبيراً، فتكوّنت الكثير من الحركات مشيّدة على أسس معتقداته وفكره؛ بحيث كان جلّ الزّنادقة الذين اتّهموا بعد الإسلام بالزّندقة من أتباع مزدك، لا من أتباع ماني؛ ذلك أنّ أنشطة أتباعه كانت في إيران وبين النّهرين مكثّفة، وكانوا يقومون بالانتفاضات والتّمرّدات؛ أمّا بالنّسبة لأنشطة أتباع ماني في البلدان الإسلاميّة بعد ظهور الإسلام، فإنّها اتّجهت نحو الغياب، وكان جلّ أنشطتهم قد تركّز في سغد وغرب الصّين أو في أوروبّا.[1]

الزّروانيّون:

كانت مدرسة زروان من المدارس الفكريّة التي بلغت ذروة تطوّرها في عهد السّاسانيّين، ويرى (زنر) أنّ أتباع (زنديك) الذين كانوا ملاحقين، هم زروانيّون مادّيّون أو دهريّون؛ كما ورد في شكند جمانيك ويتشار أنّهم كانوا يؤمنون بأزليّة الدّهر وصدور كلّ شيء من الدّهر.[2] كما خرج شيدر بمثل هذا الاستنباط بعد الإمعان في إحدى كتب دينكرد.[3]

هذا، ويقول زنر استناداً إلى قول المسعوديّ: (إنّ الزّنادقة هم من يقدّمون تفسيراً غير رسميّ لأفيستا، ويؤمنون بأزليّة العالم، وينكرون خلقه) ويقول: إنّ الزّنادقة هم الزّروانيّون.[4]

---

(1) اصفهانى، حمزة بن حسن، تاريخ پيامبران و شاهان، ترجمة دكتر جعفر شعار، 1367، ص 109، و المسعودى، ابوالحسن على بن حسين، مروج الذهب، ص 258، و كاتب خوارزمى، ابوعبدالله محمد بن احمد بن يوسف، ترجمه مفاتيحـــ، ص 39، و ابن بلخى، فارسنامه، ص 84، و امين، احمد، فجر الاسلام، ترجمة عباس خليلى، 1337، ص 108، و گولد تسيهر، ايگناس، درس‌هايى، ص 4، و Horten، M.، Die philosophie des Islam، 1924، p126.

(2) Zaehner، R.S.، «postcript to zurvān»، B.S.O.A.S، vol XVIX، 1955، p 235.

(3) Zaehner، R.S.، zurvān – Azoroastrion Dilemma، 1955، pp.23- 67.

(4) ibid، p.38.

وقد أوضح زنر رأيه على النّحو التّالي: إنّ الزّنديكيّين هم أتباع الدّين الزّروانيّ؛ ذلك أنّ كلّ الكون ناجم عن مكان – زمان لا يتناهى، وينكرون الجنّة وجهنّم، ولا يؤمنون بالجزاء والثّواب، وينكرون العالم المعنويّ. ويغلب الظّنّ في أنّه أخذ تلك القضايا من الدّهريّين بعد الإسلام، ونسبها إلى الزّنديكيّين الذين قام بدراستهم.[1]

وتأييداً لما ذهب (زنر) إليه علينا القول: إنّه كان كلّ من كرتير بعد حكم سابور الأوّل وآذرياد مهرسبندان في عهد حكومة سابور الثّاني؛ يرفضان فكر زروانيّ لكونها تمثّل بدعة في الدّيانة الزّرادشتيّة واصفين إيّاها بالزّندقة؛ ذلك أنّ هذا الدّين عندهم لا يترك حيزاً للاختيار الحرّ، ولا مكان فيه للثّواب والعقاب الفرديّين؛ في حين كان زرادشت يؤكّد على الاثنين تأكيداً.[2]

الزّرادشتيّون:

من المؤرّخين من يرى أنّ لفظ (الزّنديق) الوارد في الكتب، يُطلق على الزّرادشتيّين غير المؤمنين بقطعيّة الأحكام الزّرادشتيّة،[3] بيد أنّ هذا الموضوع إنّما يجد مدلوله عند المزدكيّين، ذلك أنّهم لم يعترفوا بقطعيّة الأحكام الزّرادشتيّة، ويقدّمون تفسيراً مستحدثاً لها. ولم يقم أحد أهمّيّة لزندقة الزّرادشتيّين في إيران قبل الإسلام، ومردّ هذا سيادة الزّرادشتيّة على إيران في تلك الآونة، وكان رجال الدّين الزّرادشتيّون قد حملوا على كواهلهم مهمّة تعقّب الزّنادقة وقتلهم؛ أمّا في العصر الإسلاميّ بشكل عامّ، فقد عُدّت كلّ الأديان الإيرانيّة قبل الإسلام زندقة، ولم تكن الزّرادشتيّة

(1) جلالى مقدم، مسعود، آئين زروانى، 1384، ص ص 304 – 305.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، تاريخ مردم ايران (1)، 1373، ص 488.
(3) لوكونين، ولاديميرگريگوريچ، تمدن ايران ساسانى، ترجمة عنايت الله رضا، 1372، ص 146.

مستثناة من هذه القاعدة.[1]

الشّعوبيّة:

هي فكرة من الفكر التي تكوّنت بعد الإسلام في إيران، تشكلّ في جوهرها عودة إلى الأديان والمذاهب الإيرانيّة القديمة بشكل أو بآخر، وكان العرب يستخدمون كلمة (الزّنديق) عند وصف أتباع هذه الفكرة؛ ذلك أنّ مبادئها كانت ذات صلة بفكر إيران القديمة، وقد كان العرب يرفضون أيّ حركة أو عقيدة دينيّة مرتبطة بإيران القديمة، ويسمّون أتباعها زنادقة.[2]

الملحدون أو أصحاب البدع في الدّين:

من المعاني الأخرى التي قيل: إنّها تعني الزّنديق، الملحد ومن لا يدين بدين. ويقول ماسينيون عن هذا: ترافق تطوّر مصطلح الزّندقة في الإسلام مع توظيفها السّياسيّ، فكان هذا المصطلح يُطلق في الأصل في أحكام الإسلام الجزائيّة على الملحد أو صاحب البدعة التي تمثّل تعاليمه خطراً على الحكومة والبلاد.[3] كما وضع المؤرّخون الكافرين ومن لا دين لهم والملحدين والقائلين بإباحة كلّ شيء في طبقة الزّندقة.[4]

---

(1) البغدادي، ابومنصور عبدالقاهر، ترجمه الفرق بين الفرق ـــ، ص 356.

(2) الدّورى، عبدالعزيز، الجذور التاريخيه للشعوبيه، 1962 م، ص ص 121 – 122، و قدوره، زاهيه، الشّعوبيّة و اثرها الاجتماعى و السياسى فى الحياه الاسلاميه فى العصر العباسى الاول، 1408 هـــقـ(1988 م)، ص 158، و الليثى، سميره مختار، الزندقه و الشّعوبيّة و انتصار الاسلام و العروب عليهما، 1966 م، ص ص254 .

(3) ماسينيون، لوئى، مصايب حلاج، ترجمة دكتر سيد ضياء الدّين دهشيرى، 1362، ص 201.

(4) ابن ابى الحديد، عبد الرحمن بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، ج 13، 1385، ص 226، و انصارى، مرتضى بن محمد بن امين، المكاسب، ج 2، 1415 هـــقـ، ص 283، و عسقلانى، ابن حجر احمد بن على، مقدمة فتح البارى، ج 1، 1396 هـــق، ص 125، وفراهيدى، خليل بن احمد، العين، تحقيق محمد مخزومى وابراهيم سامرائى، ج 5، 1409 هـــق، ص 255، وامين، احمد، ضحى، ص 189، و Puech، H_Ch_ und Andre vailant، Le Traite Contre Les Boqomiles de Cosmas le Pretre، 1945، p 310.

الإسماعيليّون:

لّما كانت الزّندقة تعني اعتماد تأويل النّصوص وتفسيرها منهجاً ونظراً لأصل تأويل القرآن وتفسيره عند الإسماعيليّة والاهتمام بباطنه بدلاً من ظاهره؛ خرج بعض من العلماء ـ منهم (شيدر) بنتيجة مفادها أنّ هناك ترابطاً تاريخيّاً بين الزّنادقة والإسماعيليّة (الباطنيّة).[1]

يقول عبد الحسين زرين كوب عن الإسماعيليّة: «تبدو كتاباتهم في الغالب مزيجاً من فكر غلاة الشّيعة وبعض من تعاليم الأفلاطونيّين الجدد والغنوصيّة ذات الجذور الإغريقيّة والإيرانيّة القديمة، وتنطوي على وجه التّخصيص على الإلزام بأخذ التّعليم من الإمام والنّزعة نحو باطن الأحكام وتأويل ظاهر الكتاب، ومهما يكن الأمر، فإنّ اتّخاذ التّطرّف سبيلاً في النّزعة الباطنيّة – وبها عُرفوا بالباطنيّة – صيّرت شيئاً من كتاباتهم وكأنّها أقوال الزّنادقة».[2]

نفاة وجود الله:

من المفهومات الأخرى التي أُضيفت إلى قائمة مدلولات الزّندقة بعد دخول الإسلام في بلاد إيران إنكار وجود الإله والخالق.

وبحسب رأي الامام محمّد الغزاليّ، فإنّ ابن الرّاونديّ يسمّي من ينكر وجود الله أو يجهل حكمته البالغة زنديقاً.[3] ومن المؤرّخين من ترجم الزّنديق بأنّه المشرك بالله.[4]

(1) sheader H_H_، «zandik ...، p.273.

(2) زرين كوب، عبد الحسين، در قلمرو، ص 236.

(3) غزالى، امام محمد، فيصل التفرقه بين وجدان الاسلام و الزندقه، 1319 هــق، ص 32.

(4) السعدى، ابوحبيب، القاموس الفقهى، 1408 هــق، ص 160، و مرتضى، احمد، شرح الازهار، تحقيق غمصان صنعاء، ج 2، 1400 هــق، ص 588.

الدّهريّون والثّنويّون:

الدّهريّون فلاسفة مادّيّون يؤمنون بأزليّة الدّهر، وينتسبون إليه. والثّنويّون فرق يؤمنون بأصلين: الخير والشّرّ.[1] وقد وردّ في مجمع البحرين: أنّ الزّنديق هو الذي لا يتمسّك بشريعة، ويقول بدوام الدّهر، والعرب تعبّر عنه بقولها: ملحد، والجمع زنادقة. وفي الحديث « الزّنادقة هم الدّهريّة الذين يقولون لا ربّ ولا جنّة ولا نار ».[2]

وجاء في كشّاف اصطلاحات الفنون: الثّنويّ هو القائل بوجود إلهين اثنين، وهما اللّذان يُعبّر عنهما بإله النّور وإله الظّلمة. أو يزدان وأهريمن، ويزدان هو خالق الخير والشّرّ وأهريمن (الشّيطان) والزّنديق الذي لا يؤمن بالله والآخرة.[3]

وقال عبد الحسين زرين كوب: إنّ صابئة حرّان والزّنادقة الثّنويّين، ينكرون نبوّة أنبياء الله منهم موسى وعيسى عليهما السّلام، لهذا فإنّهم أنكروا الوحي بشكل أو بآخر.[4]

ويذهب ريتشارد فراي إلى أنّ الزّنديق في الإسلام صفة يتّصف بها كلّ من يحمل فكراً ثنويّة (ما عدى الزّرادشتيّين) أو كلّ عقيدة تعارض المبادئ الإسلاميّة وقوانينها.[5]

وسوف نأتي بالحديث عن زندقة الدّهريّين والثّنويّين في الفصول اللّاحقة مسهبين في ذلك، لكن من الملحوظ أنّ الدّهريّين والثّنويّين، يُعدّان

(1) مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، 1372، ص ص 131 و 195.
(2) طریحی، فخرالدّین، مجمع البحرین و مطلع النیرین، 1263 هـ ق، ص 449.
(3) التهانوی، محمد علی، موسوعة كشاف، ص 913.
(4) زرین كوب، عبد الحسین، در قلمرو، ص 260.
(5) فرای، ریچارد نلسون، عصر زرین وجدان فرهنگ ایران، ترجمة مسعود رجب نیا، 1358، ص 148.

من أكثر معاني الزّنديق تردّداً.[1]

الشّعراء والظّرفاء:

من المعاني الأخرى للزّندقة عندهم الظّرافة في الشّعر، ذلك أنّ الشّاعر يتفوّه بقوّة التّخيّل والظّرافة بأحاديث طريفة.

كما يقول الثّعالبيّ: وما منهم في الظّاهر إلّا نظيف البزّة، جميل الشّكل، ظاهر المروءة، فصيح اللّهجة، ظريف التّفصيل والجُملة؛ والله أعلم ببواطنهم.[2]

والمتحمل أنّ تسمية الشّعراء والظّرفاء والطّرفاء زنادقة، لم تسبق مدّة حكم الخليفة المهديّ، ذلك أنّ آدم - حفيد عمر بن عبد العزيز - كان ماجناً متهالكاً على الشّراب، يشرب الخمر ويفرط في المجون، وينشد أشعاراً تُعدّ خروجاً عن الدّين والمذهب، وقد أكرهه المهديّ ليقرّ بالزّندقة، لكنّه أبى وامتنع؛ وقال: والله ما كفرت بالله فظنّ إنّما غلب عليّ الطّرب والسّكر، فأنشدت أشعاراً هزليّة.

---

(1) الجوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح اللغه، تحقيق احمد بن عبدالغفور عطار، ج 4، 1407 هــق، ص 1489، و النورى، يحيى بن شرف، المجموع، ج 19، ص 232، و الجوزيه، ابن قيم، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقى، ج 2، 1358 هــق، ص 145، و العسقلانى، ابن حجر احمد بن على، فتح البارى، ج 12، 1329 هــ ق، ص 220، و المعرى، ابوالعلاء، رسالة الغفران، 1950 م، ص 354، و الاندلسى، للقاضى ابى القاسم صاعد بن احمد بن صاعد، طبقات الاسم، تحقيق و تعليق الدّكتور حسين مؤنس، 1993 م، ص 59، و غزالى، امام محمد، فيصل ـــ، ص 56، و الملطى الشافعى، ابى الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن، التنبيه و الرّد على اهل الاهواء و البدع، تحقيق عزت العطار الحسينى، 1368 هــق، ص 90، و الطوسى، محمد بن حسن، التبيان، تحقيق احمد قصير عاملى، ج 6، 1409 هــق، ص 312، و الطبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، ج 6، 1415 هــق، ص 96، و الطريحى، فخرالدّين بن محمد، تفسير غريب القرآن الكريم، تحقيق محمد كاظم طريحى، بى‌تا، ص 125.

(2) الثعالبي، نيشابورى، ابومنصور، ثمارالقلوب فى المضاف و المنسوب، ترجمة رضا انزابى نژاد، 1376، ص 351.

نستدلّ من هذا على أنّه لم يُتّهم بالزّندقة لدرايته بالعلم والفلسفة، بل لأنّه أنشد أشعاراً.

وقد دعت أكثريّة شعراء تلك الحقبة النّاس إلى المجون والفجور والطّيش، مصرّين ملحّين في دعوتهم، وقد بثّوا التّشاؤم تجاه الدّين في نفوسهم، واستهزؤوا بهم، وقد قيلت تلك القضايا في صيغة الشّعر وابتدأت بالكناية، ثمّ بلغت مرحلة الصّراحة، ثمّ لم تقف عند حدّ حتّى اقترنت بالكفر وإنكار الخالق، كما قال أبو نوّاس:

قلت والكأس على كـ   في تهـوى الالتثام

أنا لا أعرف ذاك اليو   م في ذاك الزّحــام

فكان من يسمع مثل هذه الأشعار، يرمي منشدها بالكفر ويسميّه زنديقاً.[1]

المنحرفون عن الدّين:

وهو من المعاني الأخرى التي عرّفوا بها الزّندقة؛ أي كلّ من كان ينحرف عن الدّين بشكل أو بآخر، وينزع نحو فرقة حديثة أو مذهب حديث، أو يقول بما يعارض رؤية ذلك الدّين أو المذاهب الكونيّة؛ يُسمّى زنديقاً.

وثمّة عقائد كان اعتناقها يعني الزّندقة ليس إلّا، هي:

ـ الإيمان ببعض من مبادئ الشّيعة العقائديّة، وإن كان المرء علويّاً أو محمّديّاً أو فاطميّاً.[2]

ـ الغلوّ والتّطرّف في القضايا العقائديّة الجوهريّة، ومنها القول: إنّ

(1) امين احمد ضحى الإسلام ص 189.
(2) الصدوق محمد بن علي بن بابويه معاني الاخبار تحقيق علي اكبر غفاري 1361 ص 212-213.

الإمام هو الله، أو إنّ معرفة الإمام كافية للفلاح والنّجاة.[1]

ـ تبنّي الواقفيّة مذهباً.[2]

ـ القدريّة.[3]

ـ المرجئة.[4]

ـ الاعتقاد بخلق القرآن.[5]

(1) افندي محمد علاء الدّين تكلمة حاشية رد المحتار ج 1 1415 للهجرة ص 15–17 الخوئي أبو القاسم كتاب تكملة الطهارة ج 1 1410 للهجرة ص 341 والمغرويي نعمان بن محمد التميمي دعائم الإسلام تحقيق آصف بن علي اصغر فيضي، ج 1 1963 ص 54–55.

(2) العاملي بهاء الدّين مشرق الشمسين 1398 للهجرة ص 274ـ والقدرية فئة من المعتزلة تقول بالوقف في قضية خلق القرآن (الأمين، فرهنك نامة فرقه هاي إسلامي، ص 301).

(3) البحرانى، سيد هاشم، مدينة المعافر، تحقيق عزت الله مولايى همدانى، ج 5، 1414 هــق، ص 435، و البغدادى الحميرى، عبدالله ، قرب الاسناد، 1413 هــق، ص 342، و الطبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدى عبدالحميد سلفى، ج 6، ص 186، و الهندى، على بن حسام الدّين، كنز العمال، ج 1، ص 183، الهيثمى، على بن ابى بكر، مجمع الزوائد، ج 7، 1408 هــق، ص 203، و الهيثمى، على بن ابى‌بكر، بغيه البحاث عن زوائد مسند الحارث، 1395 هــق، ص 236ـ وهي فرقة من المعتزلة تقول بان كل افعال الانسان تصدر بمشيئة المستقلة ومنفصلة عن مشيئة اللهـ (مشكور، فرهنك فرق إسلامي، 357).

(4) العسقلاني ابن حجر احمد بن عليل، تهذيب التهذيب، ج 1، 1404 هــق، ص 327ـ و المرجئة "في اعقاب استشهاد الامام علي عليه السلام وتولي بني امية مقاليد الحكم قامت مجموعة من الناس التي عرفت بالسواد الأعظم، بتكوين فرقة حديثة تأتي في النقيض من الخوارج الذين رفضوا امامة الامام علي عليه السلام وخلافة معاوية وكذلك في النقيض من شيعة الامام علي عليه السلام الذين كانوا يعتقدون بإمامة الامام، سميت هذه الفرقة المرجئة"ـ (مشكور، فرهنك فرق إسلامي، ص 401).

(5) البخاري محمد بن اسماعيل، خلق افعال العباد، 1404 هــق، ص 7، و خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ بغداد، ج 2، 1417 هــق، ص 377، و ذهبى، شمس الدّين، تذكرة الحفاظ، ج 1، بى‌تا، ص 325، و مزى، ابوالحجاج يوسف، تهذيب الكمال، ج 12، 1413 هــق، ص 341.
وسوف نتحدث في الفصول القادمة حول خلق القرآن بإسهاب.

ـ التّكلميّة.[1]

ـ التّفكّر في ذات الله.[2]

ـ الحلولية.[3]

ـ الباطنيّة (بالمعنى العامّ).[4]

وكان الجاحظ يرى أنّه يصعب تحديد وقت دخول الزّندقة في الثّقافة الإسلاميّة – بمعنى من اتّهموا بالانحراف عن الدّين – ويبيّن أنّ من مدلولات الانحراف عن الدّين القول بخلق القرآن. ويغلب الظّنّ على أنّها راجت في زمن الجعد بن درهم[5] (118 للهجرة) مؤدّب مروان الفرس أو

(1) ابن قتيبة عبدالله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تحقيق اسماعيل اسعودى، ص 60، و ابن عدى الجرجانى، عبدالله، الكامل فى ضعفاء الرجل، تحقيق سهيل زكّار، ج 1، 1409 هــق، ص 38، و الخطيب البغدادى، احمد بن على، الكفايه فى علم الدّرايه، 1405 هــق، ص 172، و فيض كاشانى، محمد محسن، الاصول الأصليه، تحقيق مير جلال الدّين حسين ارموّى، 1349، ص175–176، و قمى، محمدطاهر، كتاب الاربعين فيامامة الطاهرين، تحقيق سيدمهدى رجايى،1418هــق، ص 653.
والتكلمية قولهم: من تكلم تزندق. والقصد علم الكلام.

(2) ابن سلامه، محمد، دستور معالم الحكم، بى‌تا، ص 28، و حرانى، ابن شعبه حسن بن على، تحف العقول، تحقيق على اكبر غفارى، 1404 هــق، ص96، و كلينى، محمدبن يعقوب رازى، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، ج 8، 1388، ص22.

(3) الذهبى، شمس الدّين، سير اعلام النبلاء، ج 14، 1413 هــق، ص 73.
والحلولية: هي الاعتقاد بأن الإله يحل في آدم ابي البشر والانبياء والائمة والاخرين (مشكور، فرهنك فرق إسلامي، ص 165)

(4) العسقلانى، ابن حجر احمد بن على، فتح، ج 12، ص 239.
والباطنية: فرقة من الفرق الشيعية تقول: إن لكل شيء ظاهراً وباطناً. ومن هذا المنطلق يؤولون القرآن والأحاديث، يرفضون ظاهره وينظرون إلى باطنه (مشكور، فرهنك فرق إسلامي، ص 94).

(5) الجعد بن درعم مولى سويد بن غفلة ومؤدب أبناء مروان، كان من شيوخ المعتزلة ويؤمن بخلق القرآن والقدر والاستطاعة، عدته الجبرية منحرفا من الدّين وزنديقا لمعارضته إياهم، ترك هشام بن عبد الملك امره بيد خالدّ بن عبد الله القسري 126–66 والي العراق، وامره بقتله فقتله (الجاحظ، التاج فى اخلاق الملوك، 1375 هــق، ص ص 192 – 194).

مروان الحمار.

القائلون بالتّأويل:

قال ابن عساكر (571/ 572 هـ): إنّ الزّنديق هو من كان يقول بالتّأويل.[1]

وقال ابن خلدون (732- 808هـ): كان ماني الثّنويّ زنديقاً، وقالوا: زنديق، ومعناه من عدل عن ظاهر إلى تأويله نسبوه إلى تفسير كتاب زرادشت الذي قدّمنا أنّ اسمه زندة، فيقولون: زنديهء. فعرّبته العرب فقالت: زنديق. ودخل فيه كلّ من خالف الظّاهر إلى الباطن المنكر، ثمّ اختصّ في عرف الشّرع بمن يظهر الإسلام ويبطن الكفر.[2]

وجدير بالذّكر أنّه ليس هناك من علاقة واضحة المعالم بين التّأويل والنّفاق من جهة والسّبب وراء استعمال هذا اللّفظ للمنافق من جهة أخرى؛ لأنّنا لا نرى تلازماً بين التّأويل والنّفاق؛ اللّهم إلّا القول: إنّ المنافق يلجأ إلى طرائق التّأويل كي يتحصّن بغطائها ويتابع أهدافه.

واستكمالاً لما جاء أعلاه، علينا القول: إنّنا نريد بأتباع التّأويل أولئك الذين ظهروا في العهد الإسلاميّ، أي الذين يفسّرون كتاب الله وأحاديث الأئمّة، ولا نريد التّأويل قبل ظهور الإسلام.

المنافقون:

ذهب بعضهم إلى أنّ الزّنديق هو الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وهو المنافق.[3] كما قيل: إنّ التّفرقة بين الزّنديق والمنافق أمر صعب للغاية،

(1) ابن عساكر تاريخ مدينه دمشق، تحقيق على شيرى، ج 48، 1415 هــق، ص253.
(2) ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون، ج 2، 1406 هــق، ص 173.
(3) ابن قدامة عبدالله، المغنى، ج 7، 1405 هــق، ص 171 - 172، و الحلبى، ابن زهره حمزة بن على، غنية النزوع الى علمى الاصول و الفروع، تحقيق شيخ ابراهيم بهادرى، 1417 هــق، ص 381، و الثعالبى، عبدالرحمن بن مخلوف، الجواهر الحسان فى تفسير القرآن (تفسير ثعالبى)، تحقيق عبدالفتاح ابوسنة و اخرون، ج 1،

لأنّ الزّنديق في عرف هؤلاء الفقهاء، هو المنافق.[1] ولم ترد في صدر الإسلام كلمة الزّنديق وصفاً للمنافقين، كما بقيت قضايا أخرى غامضة غير واضحة مثل: متى بدأ تداولها على الألسن بالمعنى الأخير وبأيّة مناسبة؟ ووفقاً لأيّ المعاني المستنبطة منها، وما جذورها؟.

السّحرة والكهنة:

من المعاني الأخرى التي وردت في النّصوص الإسلاميّة للزّنديق السّاحر والكاهن.[2]

حائكو المؤامرات بالإسلام:

هذا المعنى للزّنادقة متداول عند الباحثين في الحديث؛ والسّبب هو تزوير الزّنادقة الأحاديث النّبويّة لتوجيه ضربة للإسلام، وكانوا يدخلون المدن ويظهرون بمظهر العلماء ويزيّفون الحديث وينقلون الرّواية نقلاً عن علماء الدّين؛ لزرع الشّكّ في النّفوس، وكان البسطاء من النّاس يسمعون هذه الأحاديث المزوّرة ويتناقلونها، وهكذا انتشرت الأحاديث المزوّرة بينهم.[3]

وقد أدخلوا في الأحاديث خرافات كثيرة لأقوام أخرى – منهم الإغريق والرّوم وأساطير هنديّة وإيرانيّة مرفوضة كلّها عقليّاً ونظريّاً؛ وذلك بغية

بى‌تا، ص 189، و الحلى، حسن بن يوسف بن مطهر، تحرير الاحكام، ج 2، 1394 هــق، ص 235، و الشافعى، محمد بن ادريس، كتاب الام، ج 1، 1403 هــق، ص 295، و الطوسى، محمد بن حسن، الخلاف، تحقيق سيد على خراسانى و اخرون، ج 5، 1395 هــق، ص 325، و قارى، ملاعلى، شرح مسند ابى حنيفه، ص 416، و القيروانى، ابن ابى زيد، رساله ابن ابى زيد، 1382 هــق، ص 587، و زبيرى، محمد مرتضى، تاج العروس، ج 6، 1306 هــق، ص 373.

(1) القرطبى، محمد بن احمد، الجامع الاحكام القرآن، ج 8، 1405 هــق، ص 208.

(2) الحصفكى، علاء الدّين، الدّار المختار، ج 4، 1415 هــق، ص 427، و الطبرسى، احمد بن على، الاحتجاج، ج 2، بى‌تا، ص 82.

(3) ابن الجوزى، عبدالرحمن بن على بن محمد، الموضوعات، تحقيق عبدالرحمن بن محمد عثمان، ج 1، 1386 هــق، ص 37، و العسقلانى، ابن حجر احمد بن على، لسان الميزان، ج 1، ص 13.

هدم الإسلام.[1]

وذهب بعض من العلماء إلى أنّ هؤلاء الزّنادقة كانوا يهوداً يتظاهرون بالإسلام، وقد أدخلوا الإسرائيليّات في القرآن والثّقافة الإسلاميّة لتشويه صورة الدّين وإبعاد أهل الكتاب عنه إبعاداً.[2]

الباطنيّون:

يشكّل اعتناق عقائد الباطنيّة معنى من معاني الزّندقة عند بعضهم، حيث يؤكّد أبو ريحان البيرونيّ (362-440هـ) أنّ هناك علاقة وثيقة تربط بين كلّ من المزدكيّين والباطنيّين والزّنديّين والخرّميّين، لكن يصعب علينا المعرفة بوجه دقيق مَن المؤسّس لفكرة الباطنيّة، أو القول: متى بدأت هذه الفكرة على وجه التّحديد. والواضح أنّ عقيدة الباطنيّة في هيئتها الأوّليّة والثّوريّة لم تكن على علاقة بالعقائد الإسلاميّة إلا قليلاً؛ وكان الجميع يعتقدون في أنّ مغزى الباطنيّة عقائديّاً هو إعادة إحياء معتقدات تراث الشّرق الأدنى قبل الإسلام وتقاليده، لكن قلّما نعثر على إجماع حول منبت خاصّ لهذه الفكر؛ وقد لا نبتعد عن الصّواب إن ذهبنا إلى أنّ تيّارات الباطنيّة كلّها والفرق التّابعة لها لا تتدفّق من معين واحد، وذلك لتأثير التّراث العرفانيّ الإيرانيّ والسّريانيّ البابليّ فيها، حيث لبصمات مذهب الخرّميّين أو المزدكيّين الجدد وقع خاصّ مقارنة بالمنابت الأخرى.[3]

حريّ بنا القول: إنّ الموالي الإيرانيّين[4] كانوا أكثر من روّج للباطنيّة، وإنّ أولى مراكز الدّعوة الباطنيّة في إيران هي تلك المناطق التي نراها مراكز

(1) أبو رية محمود، الاضراء على السنه النبويه، 1394 هــق، ص 114.
(2) المصدر ذاته، ص 174-175 و 114 -241.
(3) يار شاطر، احسان، «آيين مزدک» في:
بويل، جى، آـ و اخرون، تاريخ ايران كمبريج: از سلوكيان تا فروپاشى ساسانيان، ترجمه حسن انوشه، ج 3، الجزء الثاني، 1380، ص 472.
(4) ومنهم حسين الأهوازي وميمون القداح ودندان وأبو سعيد الجنابي وابن ذكروية وآخرون.

المزدكيّين، ولو أضفنا تقارب التّعاليم الباطنيّة الأولى وتعاليم الخرّميّين وغلاة الشّيعة؛ فلا يبقى شكّ في أنّ المزدكيّين حاولوا تسيير فكرهم خلال الحركة الباطنيّة، ويمكن القول: إنّهم شكّلوا مصدر إلهام للكثير من العقائد الباطنيّة.(1)

لا يبقى لنا ونحن في نهاية هذا البحث إلّا القول: إنّ كلمة زنديق قبل الإسلام كانت تُطلق على المانويّين والمزدكيّين، إذ كانوا يفسّرون فكر الزّرادشتيّين وعقائدهم وكتبهم، لكنّ المفردة استُعملت بعد ظهور الإسلام حاملة تردّداً لمفهوم أكثر اتّساعاً. وإن أردنا إيضاح الأمر علينا القول: إنّ كلمة زنديق استُعملت مع ظهور الإسلام حاملة معنيين: الأوّل خاصّ يعني أتباع ماني ومزدك، والثّاني عامّ يعني كلّ ملحد، ومن لا دين له، وكلّ كافر، ومعارض الحكم، والمتنوّرين؛ إذ كان لابدّ من إقصائهم، وهكذا أزالوا كلّ عقبة في سبيل مقتلهم.

ماني والزّندقة:

قال المقدسيّ (تُوفّي بعد عام 355هـ) في كتاب البدء والتّاريخ: ماني الزّنديق، وذلك أوّل ما ظهر في الأرض من أمر الزّندقة.(2)

كما أوردنا مسبّقاً، إنّ جلّ المؤرّخين مجمعون على أنّ المانويّين ينتمون إلى الزّندقة، وأنّ تلك الكلمة وردت لأوّل مرّة للدّلالة عليهم.و نكاد لا نعرف عن الأمر إلّا القليل، فلا نتطرّق إلّا إلى بعض من المفهومات، منها زندقة المانويّين، أو تلك التي تبرهن لنا على تأثير مذهب المانويّة قبل الإسلام وبعده على الأديان السّائدة في المجتمع؛ لأنّه ما إن نولي عناية بهذه التّأثيرات، حتّى يتبيّن لنا اتّساع دائرة الزّنادقة وفكرهم ومعتقداهم وأعمالهم على مدى التّاريخ.

(1) يار شاطر، احسان، آيين مزدك، ص ص 473 – 474.
(2) المقدسى، مطهّر بن طاهر، كتاب البدء و التاريخ، ج 3-4، 1903 م، ص 158.

ماني بن فاتق:

رجل من الحسكانيّة، واسم أمّه (ميس) ويُقال: مريم. مِن ولد الأشكانيّة.

وُلد في قرية مردينو بالقرب من نهر كوش الأعلى.[1] وقيل: إنّ أصل أبيه من همدان، ثمّ انتقل إلى بابل، وكان ينزل المداين في الموضع الذي يُسمّى طيسفون، فلمّا كان في يوم من الأيّام، هتف به من هيكل بيت الأصنام هاتف: يا فاتق، لا تأكل لحماً، ولا تشرب خمراً، ولا تنكح بشراً.

فلمّا رأى فاتق ذلك، لحق بقوم كانوا بنواحي دست ميسان؛ يعرفون بالمغتسلة، فحمل ابنه إلى الموضع الذي كان فيه، فرُبّي معه وعلى ملّته. وهي فرقة من الغنوصيّة.[2]

لكن بعدما عرف أديان زمانه الزّرادشتيّة والعيسويّة والمذاهب الغنوصيّة، وخاصّة مذهب ابن ديصان والمرقيّين، هجر مذهب المغتسلة، ونزع نحو مذهب ابن ديصان نزوعاً أكثر من سواه.[3]

فلمّا تمّ له اثنتا عشرة سنة، أتاه الوحي، وكان الملك الذي جاءه بالوحي يُسمّى (التّوم) ومعناه بالنّبطيّة (القرين)[4] فلمّاً تمّ له أربع وعشرون سنة أتاه التّوم. قيل عن هذا الملاك: إنّ دوامه مستقلّ وخال من الهيكل التّرابيّ والمادّيّ لماني. إنّه هو الذي رافق ماني كلّ حياته وعند موت النّبيّ، امتزج

(1) البيروني ابوريحان، الآثار الباقيه، ص 252.

(2) كريستنسن سن، آرتور، ايران در عصر ساسانيان، ترجمه رشيد ياسمى(تنقيح جديد دكتر حسن رضايي باغبيدي)، 1378، ص 134.

(3) ابن العبرى، تاريخ ايران باستان به روايت ابن عبرى، ترجمه محمد جواد مشكور، 1326، ص 43.

(4) ابن النديم، محمد بن اسحق، مانى به روايت ابن نديم، ترجمه دكتر محسن ابوالقاسمى، 1381، ص ص 15 – 16.

وكيانه مكوّنين معاً شموليّة متناسقة ومتساوية.[1]

نشر ماني مذهبه في تلك الآونة، وصار له أتباع في بابل، ثمّ سافر إلى الهند لنشر دينه؛ ثمّ إنّه دعا فيروزاً وميسان أخوي سابور بن أردشير إلى دينه، فأوصله فيروز إلى أخيه سابور، ولم يكن سابور مؤمناً بدينه إيماناً جازماً، ولم يبد تعصّباً له خلافاً لوالده، فدعا ماني إلى بلاطه لنشر دينه، لكنّ الموبذان مالوا عنه في نهاية حكمه فطردهم.[2]

تواجه ماني وكرتير:

كان هذان الرّجلان قرينين لبلاط ماني وكرتير، يعيشان في تنافس مستمرّ؛ تدور رحاه حول القضايا الاجتماعيّة والدّينيّة والسّياسيّة، وقد حدا هذا الأمر بكرتير ـ بحسب رأي بعض من العلماء ـ إلى أن يتطرّق في كتيبته إلى مصير الرّوح بعد الموت، وذلك بهدف الحطّ من تعاليم ماني المماثلة حول الرّوح بعد الموت؛ ذلك أنّ ماني خلق له تؤام لإثبات أحقّيّة دينه فسافر تؤام إلى كلّ نواحي الأموات، وقد ادّعى أنّ الإله (ايزد) كشف له أسرار العالمين.[3]

وقد ذهب فيدن جرن إلى أنّ ماني وكرتير المتخاصمين لاحقاً، كانا مرافقين للملك، وكأنّ الملك ـ بوحي من ظروف ما ترغمه على اختيار هذا أو ذاك ـ لم يتبنّ قراراً بالاعتراف الرّسميّ بأيّ دين! وإن كان لابدّ من هذا فالمانويّة هي الأرجح، غير إنّ المتنافسين كانا يحظيان بمساندين من داخل بلاط سابور، فعلى سبيل المثال، كان أخوا الملك مهرشاه وفيروز يدعمان

---

(1) باقرى، مهرى، «تابعه مانى»، مجلة كلية الاداب والعلوم الإنسانية جامعة تبريز عدد 166، 1377، ص 36.

(2) ايمان پور، محمد تقى، «رويارويى مانى با زرتشتيگرى در دورة ساسانى»، مجلة كلية الاداب والعلوم الإنسانية جامعة فردوسي مشاهد العدد الثاني، 1370، ص 400.

(3) شروو، پرادز اكتور، عناصر ايرانى در كيش مانوى، ترجمه محمد شكرى فومشى، 1382، ص 101.

ماني، ويبقى القول صحيحاً من أنّه لا يمكن الجزم في الحديث عن كرتير، لكن يمكننا أن نفترض أنّ رجال الدّين الزّرادشتيّين الذين كانوا يتمتّعون بقدر كبير من النّفوذ في بلاط سابور؛ قد دعموا كرتير.[1]

وبحسب هذا الموبذ المتشدّد والطّموح، فإنّ مذهب المانويّة ليس إلّا نوعاً من الزّندقة الهدّامة، وعلى الرّغم من أنّه كان يؤمن بالثّنويّة، إلّا أنّه حرّف شعائر الزّرادشتيّة بالتّأويل، ولهذا سمّاه في الكتيبة، (زنديكاً) زد على هذا أنّ مذهب المانويّة ذا الطّابع التّركيبيّ والالتقاطيّ؛ يحمل شيئاً من النّزعة الإغريقيّة الرّائجة في العهد الأشكانيّ التي تضفي عليه الطّابع الفلسفيّ. وكان كرتير يعدّ النّزعة الإغريقيّة زندقة وانحرافاً؛ وذلك لتفشّي ردّة فعل في وجه النّزعة الإغريقيّة في إيران بداية العهد السّاسانيّ بشكل تدريجيّ.

ونظراً للأسباب المذكورة في الأسطر أعلاه والسّبب الأخير، فقد مهّد كرتير الأرضيّة لملاحقة المذهب الحديث أي المانويّة،[2] فتحالف مع الإقطاعيّين في البلاط ممّن كانوا يُسمّون ياران (الأصحاب) ليذود عن مصالحهم الدّينيّة والسّياسيّة والعسكريّة المشتركة بينهم. وبناء على هذا فقد دوّنوا أكاذيب تستهدف ماني متّهمين إيّاه بارتكاب جريمة، وكانت تهمته: «يعمل ماني ما يعارض قانوننا». كان الدّين الرّسميّ للزّرادشتيّين ـ إذ كان المجوس يقومون به ـ القانون، وتُعدّ مثل تلك الإهانة للمعتقد الدّينيّ في هذا القانون إهانة لله، والعقوبة هي الموت.[3]

(1) ويدن گرن، گئو، مانى و تعليمات او، ترجمه دكتر نُزهت صفاى اصفهانى، 1376، ص 48.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، تاريخ مردم، ص 438.
(3) ويدن گرن، گئو، مانى وتعليمات أو، ص ص 55 – 56.

هرمزد وماني:

نستخلص من روايات المانويّة أنّ هرمزد أردشير (ابن سابور) كان يبدي تعاطفاً مع ماني، وقد فتح أبواب بابل مراراً، ليحميه في بلاطه ويؤمّنه شرّ ملاحقة المعارضة، ويدلّ هذا الأمر على تبنّيه سياسة التّسامح، والملفت أنّه أبدى حبّاً لكرتير فأعلى مقامه، ومنح هذا الموبذ المتحمّس المتعصّب قبّعة وحزاماً رافعاً إيّاه إلى مستوى كبار القوم.[1]

يقول نيولي: إنّ أولى المكائد لماني ظهرت في صفوف حكّام إيران بعد موت سابور وذلك على يد خليفته هرمزد الأوّل.[2] غير إنّ لأكثريّة المؤرّخين رأياً آخر يفيد أنّ هرمزد الأوّل كان ملكاً معتدلاً؛ اتّخذ سياسة مسالمة في التّعامل مع ماني، وبناء على هذا تمكّن ماني ـ على غرار عصر سابور والد هرمزد ـ من السّفر بحرّيّة إلى الولايات والقيام بأنشطته الدّينيّة.[3]

بهرام الأوّل وماني:

لم تدم حكومة هرمزد سوى عام ونيّف، وقد تقلّد بعد موته عام (271) للميلاد أخوه – بهرام الأوّل المعروف في عصر أبيه بـ «جيلان شاه» والمحتمل أنّه ابن سابور البكر.[4]

وقد وجد هذا الملك الفاسق في كرتير متّكئاً موثوقاً للتّخلّص من مهامّ الحكم، ومن هنا زادت قوّة كرتير شيئاً فشيئاً، وكان من الطّبيعيّ أن تضعف قوّة ماني، إذ لم يجد مفرّاً لإنقاذ نفسه سوى الخروج من بابل.[5]

استطاع كرتير ورجال الدّين في البلاط أن يشوّهوا صورة ماني عند

(1) زرين كوب، عبد الحسين، تاريخ مردم، ص ص 435 – 436.
(2) Gnoli، Gh، «Manichaeism»، Encyclopaedia of religion، vol 1987 ،9ـ، p.168.
(3) سركاراتى، بهمن، اخبار، ص 502.
(4) المصدر ذاته، ص 502.
(5) زرين كوب، عبد الحسين، تاريخ مردم، ص 373.

بهرام الأوّل، ولهذا فقد وجّه بهرام إلى ماني اتّهامات في لقاء لقيه به؛ ويرى جيمس راسل أنّه على الرّغم من أنّ كرتير يسمّي ماني في نقشه (زنديكاً) أي المفسّر الكاذب، إلّا أنّنا لا نعثر على علامة تدلّ على نقاشات عقائديّة في تلك الآونة، ويبدو أنّ ما كان يدفع بهرام إلى توجيه التّهمة لماني، هو مهنة ماني لا تعاليمه الدّينيّة، إذ كان ماني طبيباً.

ويمكن تأييداً لهذا الرّأي الإشارة إلى مؤلّفات الزّرادشتيّين في القرن الثّالثّ للميلاد، إذ لم يظهروا في كتاباتهم أيّ ردّة فعل تجاه أنصار ماني، ولم يدوّنوا فكرهم لمواجهة دينه، بل إنّ المسيحيّة كانت السّبب الرّئيس لكتابة أفيستا، وإنّ المانويّة كانت نوعاً ما بدعة (والكلام لراسل) أكثر منها عقيدة مختلفة، وقد يكون إبداء المعارضة الشّاملة والعلميّة والتّعبير عن عقائدهم وتحدّيه ما جعل الموبذان ثانية في دائرة الشّكّ، ولهذا لم تخضع تعاليمه للنّقد والدّراسة، ولم يجر الحديث عن عقائده.[1]

يرفض نيبرغ القول: إنّ أقوال ماني وكتاباته لم تحظ بأيّ اهتمام في عصر ملوك السّاسانيّة، وأنّه ليست هناك أدلّة لكتابة أفيستا، إنّه يرى أنّ سابور الثّاني ـ على أثر ما قام به لإزالة المانويّة عن الكون وترسيخ أسس الزّرادشتيّة كونها ديناً حكوميّاً؛ أمر بكتابة أفيستا لإزالة تهمة مفادها أنّه لا كتاب لهم. وكان الزّرادشتيّون يروّجون أنّ لكتاباتهم تاريخاً يمتدّ إلى أزمنة غابرة كي يسبقوا المانويّين في هذا الأمر، ويبرهنوا على أنّ كتبهم أقدم بكثير من كتب المانويّين.[2]

يقول فرانسوا دكري عن هذا الأمر: على الرّغم من أنّ حجّة بهرام على

(1) Russel J.R.، «Kartīr and Mānī A shamanistic model of their conflict»، Acta Iranica، vol XVI، 1990، p191.

(2) نيبرغ، هنريک ساموئل، دين‌هاى ايران باستان، ترجمه سيف الدّين نجم آبادى، 1383، ص 452.

ماني هي أنّ اهتمام ماني بالموعظة والوعظ في البلاط يفوق عمله الرّئيس، إلّا أنّ معاتبة الملك الحقيقيّة له هي: ما الذي منح الحقّ لماني لكي يكون نبيّاً، ألم يكن هذا جريمة بحقّ المملكة؟ إذ يقول له الملك: كيف لك أن يوحي الرّبّ إليك كلّ هذا بينما أنا الملك؟ّ يجيب مولاي: الله قادر... ما تريد، افعله بي، لأنّني يجب أن أقول الحقيقة... بوجهك.[1] فأمر بهرام بقتله وسلخ جلده وحشوه بالتّبن، وكان أوّل من حُشي جلده تبناً، ولذلك كان كلّ من يتزعّم الملحدين أو يقود الزّنادقة يُحشى جلده تبناً.

وبعد أن قتله بهرام جمع أتباعه، فحكم بالسّجن المؤبّد على القادة والزّعماء الذين تابوا، وقتل الذين لم يتوبوا وأصرّوا على الضّلال، أمّا البقيّة ممّن لم يكونوا يدركون كنه الزّندقة من الجنود وعامّة النّاس، فقد كان يأمر بإطلاق سراح من يتوب وقتل من لا يتوب.[2]

وانتهت بقتل ماني وملاحقة المانويّين مواجهة ماني ودين الزّرادشتيّين بقيادة كرتير، كما وُضع حدّ لتنافس الاثنين، وإنّ المانويّة وإن سطع نجمها لبرهة من الزّمن ـ ومن ثمّ تزلزلت ركائز الزّرادشتيّة لمدّة ـ إلّا أنّ رجال الدّين الزّرادشتيّين أظهروا أنّهم لم يخلوا السّاحة للمنافس في أيّ حال من الأحوال؛ كما بيّنوا أنّ دين الزّرادشتيّة يتمتّع بالحيويّة الكبيرة لإدارة إمبراطوريّة، وبإمكانه السّير إلى جنب الحكومة مؤازراً إيّاها أفضل من أيّ دين آخر.

أمّا فيما يتعلّق بنهاية المانويّين، فيجب القول: إنّه بقيام نرسي كُتبت نهاية قوّة كرتير. وقد نجح أحد ملوك العرب العملاء عند جلوسه على كرسيّ السّلطة في تقديم خليفة لماني يُدعى ايناي للملك، وقد وُجّهت باهتمام

(1) دكره، فرانسوا، مانى و سنت مانوى، ترجمه الدّكتور عباس باقرى، 1380، ص ص 78 – 79.
(2) . ابن بلخى، فارس نامه، ص 65.

نرسي الضّربة القاضية للحكم الدّينيّ في عهد بهرام وكرتير، وبعدما قضى نرسي عليها، أحيا حقبة والده التي كان يُسمح فيها لدين مزدينيّ والمانويّ بالنّشاط، وتعاطف مع المانويّين باتّخاذه سياسة التّساهل والتّسامح.[1] وقيل: إنّه كان يسير وراء تحقيق أهداف ما، لكنّه في الواقع كان يريد ـ بمساعدة مانويّي الحيرة ـ تحريض مانويّي مصر على القيام في وجه الإمبراطور الرّوميّ ديوكلسين، وتحقّق ما أراد، فثاروا في وجه الإمبراطوريّة الرّوميّة بتحريض من نرسي.[2]

ماني ودينه:

لا نرمي في هذه الدّراسة إلى إلقاء الضّوء على فكر ماني وإيضاحها؛ لأنّه سبق أن تحدّثنا عن هذا الأمر بإسهاب، ودوّنّا الأبحاث حولها.

ونركّز الاهتمام فيما يلي على قضايا تقدّم لنا العون في تطوير البحث.

بعدما جهر ماني بدينه في النّاس، حفلت به الطّبقة العامة، ومردّ هذه الحفاوة هو القضايا السّلبيّة والانحرافات التي ظهرت بعد موت زرادشت على يد مبلّغي الزّرادشتيّة. وبناء على هذا، فإنّ التّشدّد الذي كانوا يمارسونه على النّاس إضافة إلى نفوذهم في البلاط وتأثير فكرهم وعقائدهم على الملوك الهادفة إلى استغلال النّاس الآخذ في الازدياد؛ أدّى إلى انتشار حال من السّخط الشّعبيّ ومن ثمّ رفض الإصلاحات التي شهدتها الزّرادشتيّة، فأصبحوا يستعدّون للقيام بثورة اجتماعيّة وثقافيّة.

وعلى الرّغم من أنّ تعاليم زرادشت كانت تمثّل ثورة بذاتها، إلّا أنّ التّعاليم والأخلاقيّات بعده، لم تخرج عن سور الكتب، ولم يتقيّد بها دعاة هذا الدّين إلّا من قلّ وندر، كما كانوا يقدّمون تلك التّعاليم بما توحيه أهواؤهم

(1) زرين كوب، عبد الحسين، روزگاران، ص 445.

(2) Asmussen، jes_p_، «Manichaeism» in Historia Religionum، vol I، 1969، p591.

ومصالحهم، وقد وفّرت تلك الظّروف الأرضيّة لظهور ماني، ورحّب الإيرانيّون بما جاء به واعتنقوا تعاليمه.[1] ويمكن لأسباب ما الإشارة إلى الطّابع الاستقطابيّ الخاصّ به وأسلوب تعبير ماني عن فكره ونمط كتابته إلى جانب الفنّ والموسيقى ومرونة هذا الدّين، وعلى وجه التّخصيص الجوانب العاطفيّة والنّفسيّة، فانتشر دين ماني انتشاراً سريعاً؛ كما جعلت تلك الأمور هذا الدّين يجد قبولاً ورواجاً كبيرين.[2] وكثيرة تلك المناقشات التي دارت حول أساس دين ماني ومنبته؛ إذ ذهب بعضهم إلى أنّ كلمة زنديق إنّما أُطلقت على المانويّين على وجه المجاز والاستعارة؛ وفي الواقع، إنّ الزّنديق أو الزّنادقة هم فئة يتبنّون التّفسير والتّأويل الدّينيّ؛ بينما ـ وفقاً لأقوال ماني ـ الدّين الذي اخترته أفضل من الأديان السّابقة في عشرة أمور، أحدها أنّ الأديان السّابقة لا تتجاوز أطر المدينة الواحدة واللّغة الواحدة، إلّا أنّ ديني يظهر في كلّ المدن ويجري على كلّ الألسنة، ويتمّ تعليمه في المدن البعيدة.[3] فدينه يختلف عن الأديان الأخرى، إنّه دين جديد.

ويرى آخرون أنّ ماني لم يأت بدين جديد بتاتاً، وما جاء به إنّما هو تفسير وتقرير حديث عن دين الزّرادشت، لكن يتّضح من خلال ما نقدّمه لاحقاً أنّه رأي لا يمتّ بصلة إلى الحقيقة.

ويعتقد بعضهم في أنّ دين ماني هو دين عامّ، إذ جمع مؤسّسه حقائق كانت في الزّرادشتيّة والبوذيّة والمسيحيّة، ووحّد بينها. وإن كان هذا، لكن لا يمكن حسبانه مذهباً تركيبيّاً بحتاً، فقد صبّ ماني كلّ ما كان يستوعبه من تلك الأديان في قالب نظام متناسق ومنظّم، وركّبها عند التّعبير عن الخطوط العريضة والتّفاصيل من دون إعارة الاهتمام بأصل الفكر ومنشئها، وتألّفت

(1) پوررضا، رسول، تاريخ تمدن و فرهنگ ايران باستان، 1385، ص 382.
(2) بُرنا مقدم، محمد، درآمدى بر سير انديشه در ايران، 2536، ص 42.
(3) Boyce، m.، A Reader in Manichaean Middle persian and Parthian، 1975، p29.

تلك الفكر المختلفة على ركائز قويمة ومتساوقة، وذلك في قوالب متفاوتة؛ هذا، ولم تتجلّ تلك الفكر بوضوح في نظريّات ماني بل تظهر في جوانب فحوى كلامه بأنّ معتقداته ليست إلّا نتيجة دراسة مطوّلة واستنتاجاً واستشهاداً منطقيّاً.[1]

وأُعير اهتمام كبير فيما بعد بجانب الفكر المسيحيّة في تركيبة المانويّة؛ خاصّة بعدما ثبت أنّ ماني كان يعرف الكثير عن الدّين العيسويّ مقارنة بالفكر الإيرانيّة والهنديّة. ويجب القول: إنّ ما كان يعرفه بعيد عن الدّين الرّسميّ المسيحيّ، وإنّما كان يعرف في الأغلب الطّرق الغنوصيّة المسيحيّة التي امتزجت مع الفلسفة الشّرقيّة بتأثير من الهيلينيّة،[2] واتّخذت طابعاً شرقيّاً.[3] وقد أثار هذا الأمر غضب المسيحيّين، لأنّه سبّب ظهور البدعة في دينهم، ولهذا فقد سمّوه سارقاً ومنتحلاً. والشرح الذي يقدّمه «سانت أبي فان» في تأييد هذا الرأي، يبيّن ما يكتم المسيحيون في صدورهم من الحسد والعداوة والتّحامل. كما يعبّر عن رفضهم عدّ ماني شخصاً حرّاً ونجيباً، وإنّه عندهم ليس إلّا مملوكاً ومرتزقاً، وكانوا يرون أنّ من جاء بالمانويّة هو شخص يُدعى شتيان، وكان عربيّاً، وقيل: إنّه كان تلميذاً في مصر من تلامذة تريبانت الذي ادّعى أنّه بوذا، وكان يظنّ أنّه ابن لبنت اسمها عذرا، وكتب لأستاذه شتيان أربعة كتب هي: الأسرار والفصول والإنجيل والكنز.

ويرى بعضهم أنّ الكتب الأربعة سالفة الذّكر، هي من تأليف شتيان لا تلميذه؛ ومهما يكن الأمر، فإنّ هذا التّلميذ المسمّى «تريبانت» اتّجه بعد وفاة أستاذه نحو بابل تاركاً مصر، واهتمّ هناك بأمر التّبليغ، غير إنّه لم يتّبعه إلّا

(1) خوب نظر، حسن، «مانى و تأثير عقايد وى در اروپا»، مجله خرد و كوشش (دانشگاه پهلوى)، دفتر دوم، 1348، ص ص 146 – 147.
(2) انها المعتقدات والفلسفة الاغريقية الإشرافية التي تختلف عن الفلسفة القديمة والرئيسية الاغريقية في فترة ما بعد إسكندر.
(3) تقي زادة سيد حسن، مانى و دين او، 1379، ص 58.

عجوز قامت بالتّلمذة على يده، واشترت بعد وفاته عبداً يُسمّى «قوربيج» فأعتقته وقامت بتعليمه، وبعدما رحلت العجوز عن الدّنيا ورث قوربيج مالها، كما هيمن على رباعيّات شتيان (أو المنسوبة إليه) وسمّى نفسه ماني.[1]

وكان دين ماني في الأصل ديناً تركيبيّاً مركّباً من أديان إغريقيّة وإيرانيّة وبوذيّة، إذ أرغمه التّنافس السّياسيّ المحتدم بين الإمبراطوريّة الرّوميّة والسّاسانيّة والتّنافس الدّينيّ بين الزّرادشتيّة والعيسويّة على اختلاق مثل هذا الدّين التّركيبيّ؛ كي يحظى بتأييد الفئتين المتخاصمتين، غير إنّه لا يجب إغفال عمل ماني المصيريّ ذاته؛ هذا المؤسّس لهذا الصّرح العظيم وهذا الشّخص العجيب.[2]

يقول ماني عن الأديان الأخرى: لقرون طويلة قرّبت الشّياطين أنفسها إلى البشر بالشّهوة والتّودّد إلى النّساء والأديان المزوّرة، منها دين موسى. فهو يعدّ دين اليهوديّة من الأديان الباطلة، ويصف مؤسّسه بالكذب، كما لا يرى أنّ مَن قتل عيسى وشنقه هو عيسى المنوّر، وعلى حدّ تعبير أبي ريحان يحسب نفسه النّبيّ الصّادق الذي جاء لتصفية العالم المادّيّ وإخراج النّور من الظّلمة وتزكية الأجساد والأرواح من الأهواء، ليهدي النّاس إلى الصّراط المستقيم بتركيب الحقائق والأوامر النّافعة، فإنّ بوذا وزرادشت وعيسى وماني نفسه من الأنبياء، وإنّ ماني هو خاتم الأنبياء ورسول النّور ومبعوث من «الأب المنوّر - زروان أي إله المينويّ النّيّر.[3]

إنّ ثنويّة ماني في رأي عبد الحسين زرين كوب ليست إلّا صيغة من ثنويّة الزّرادشتيّة، ويضيف: إنّ دينه عُرض لأوّل مرّة في البلاط الإيرانيّ رسميّاً

(1) بهار، محمد تقى، «مانى» در بهار در ادب فارسى (ج 2)، به كوشش محمد گُلبن، 1382، ص 46.
(2) تقي زادة سيد حسن، مانى و دين او، ص 69.
(3) بهار، محمد تقى، مانى، ص 62.

بطريقة أو بأخرى؛ وزيادة على هذا فإنّ أصل ماني يعود إلى الأشكانيّين، وإنّ أوّل كتابة باسم شابور كان قدّم لها الملك الإيرانيّ، إضافة إلى محاولة الموبذان الإيرانيّين ومنهم كرتير الحؤول دون نشر الدّين، أقول: كلّ تلك الأمور مجتمعة، تدلّ على أنّ رجال الدّين الزّرادشتيّين كانوا ينظرون إلى هدف تعاليمه أنّها تنطوي على تهديد لدين إيران، ولا تبقي تلك الشّواهد مجالاً للشّكّ في علاقة المانويّة بعصر إيران.[1]

تطوّر المانويّة:

ضُخّت بمقتل ماني دماء جديدة في جسد المانويّة، وأصبحت لها قوّة روحيّة عجيبة! إذ بعد مرور ألف عام كان بالإمكان رؤية آثارها في آسيا الوسطى والمغرب الأقصى، وتوجّه عدد من أتباع ماني بعد مقتله بربع قرن في إيران إلى آسيا الصّغرى ومصر، حيث قام عدد منهم في شمال أفريقيّا وآخرون في أوروبّا بنشر المانويّة ومعتقداتها، وعلى الرّغم من تعرّضهم للأذى إلّا أنّهم لم يتخلّوا عن نشاطاتهم، مع ما كان يحدث لهم في الإمبراطوريّة الرّومانيّة حيث أصدر بعض من أباطرتها أمثال ديوكلسين وقسطنطين أحكاماً عليهم، إلّا أنّ هذا الدّين وجد مناصريه في مختلف طبقات المجتمع من العليا حتّى الدّنيا.

ولّما لم يكن لمحاكم التّفتيش وممارسة الضّغط على أهل البدع أثر في أفريقيّا إلّا قليلاً، فقد شهد هذا الدّين تطوّراً كبيراً هناك؛ كما وجدت فرقة مانويّة شرقيّة، هي أنصار بول[2] من أهالي samosate أتباعاً لها في بلغاريا، وتغلغلت معتقداتها شيئاً فشيئاً من خلال وادي الدّانوب في إيطاليا وفرنسا، كما انتشرت في القرن الحادي عشر في جنوب فرنسا.[3] ثمّ اتّسعت المانويّة في

(1) زرين كوب، عبد الحسين، روزگاران، ص 288.

(2) pool.

(3) Manichaeism»، in Encyclopaedia Britannica، vol، 14، 1950، p803.

مناطق من أوروبّا اتّساعاً كبيراً منها مدينة البيجوا albigeois وفي صفوف فرقة البيجن Albigenses وأخرى في باليسيان paulicion وهي قسم من المسيحيّة التي كانت منتشرة في آسيا الصّغرى، وفي أرمينيا في القرن الخامس، وقد مارس جون الرّابع - أسقف الأرمن - بحقّهم قمعاً شديداً، ككنّ قوّتهم ازدادت بعد موته، كما انتشرت في صفوف فرقة بوجوميل - b gomil في بلغاريا، إذ ظهروا عام (927- 928) للميلاد في عهد مملكة بطر في بلغاريا، وقد أسّسها شخص يُدعى يرميي، كما اعتنقها الكاتاريّون cathari إذ كانوا في القرون الوسطى ـ حتّى القرن الثّالث عشر ـ يعيشون في ليون الفرنسيّة.[1]

وأمّا فيما يتعلّق بمعتقداتهم، فيجب القول: إنّهم يسمّون إله العهد العتيق «الشّيطان» ويقولون: إنّ المسيح هو الإله. كما يقولون بوجوب قتال الشّيطان أو النّفس الأمّارة. وكانت هذه الفرقة تحرّم الزّواج، ولا تأكل لحوم الحيوانات إلّا السّمك، وكانوا أناساً هادئين وذوي أخلاق حسنة.[2] وكانت لهم مراكز دينيّة مهمّة في بابل وطيسفون، إذ كانوا في السّنين اللّاحقة، وعندما كانوا يقتلون المزدكيّين؛ كانوا يقتلون المانويّين أيضاً إن وجدوهم.

كما شهدت المانويّة في المملكة العربيّة قبولاً واسعاً وبلغ الأمر ببعض من المستشرقين أن قالوا: إنّ ما كان يُعرف قبل الإسلام بالحنيفيّة، ليس إلّا معتقدات ماني وتعاليمه.[3] وعلى الرّغم من أنّ أكثر العلماء يذهبون إلى أنّ قواسم مشتركة في أمور كثيرة توجد بين الحنيفيّة والمسيحيّة؛ إلّا أنّ القواسم المشتركة بينها وبين المانويّة أكثر بكثير، وأنّ ما يربطها بالمسيحيّة ليس إلّا

(1) ibid، p803-4.

(2) ibid، p802-3.

(3) Blachere، R.، Histore de la Litterature Arabe، vol 1، 1958-1966، p65.

انعكاساً للمانويّة.[1]

وهناك أدلّة تؤيّد القول: إنّ للمانويّة أنصاراً في أرض الحجاز؛ منها وساطة شيخ العرب – عمرو بن عديّ (293–302 هـ)[2] عند نرسي لايناي، إذ قبل وساطته، فتوقّفت بعدها ملاحقة المانويّين الدّمويّة.[3] وعلى أثر اتّخاذ القسوة سبيلاً في التّعامل مع أتباعه بعد مقتله؛ توجّه نفر من المانويّين إلى آسيا الوسطى لعدم تمتّع الموبذان الزّرادشتيّين بقوّة هناك، حيث كانت أديان مختلفة منتشرة في أرجاء تلك المنطقة، كما كان يتمتّع المانويّون بالحرّيّة بعض الشّيء، فقاموا بنشر فكرهم.[4]

وانتشر دين المانويّة في سغد أيضاً، وتدلّ مؤلّفات المانويّين في القرن السّابع على انتشار هذا الدّين في آسيا الوسطى وتمتّعه بالقوّة هناك، وكوّن الشّعب الايغوريّ ذو الأصول التّركيّة في آسيا الوسطى مملكة في القرن الثّامن، واعتنق خان الأويغور المانويّة في نهاية القرن الثّامن، ولُقّب بمظهر ماني.[5]

وصلت الدّيانة المانويّة بعد فتح تركستان الشّرقيّة على يد الصّينيّين إلى الصّين والشّرق، وما أن بدأت إحدى القوافل سيرها في طريق الحرير من كاشغر إلى كوبا وكراشهر حتّى وصل المانويّون إلى الصّين على يد دعاة كان أكثرهم من سغد، وتمكّنوا من إقامة شعائرهم الدّينيّة هناك بحرّيّة، واتّسعت هذه الدّيانة لتصل آسيا الوسطى ومنغوليا وإمبراطوريّة أويغور العظيمة. وأعلن إمبراطور الصّين آنذاك هوان تسونج[6] عام (732)

(1) ستارى، جلال، حالات عشق مجنون، 1385، ص 451.
(2) ويدن گرن، گئو، مانى، ص ص 167 – 168.
(3) لوكونين، ولاديمير گريگوريچ، تمدن ايران ساسانى، 1372، ص 124.
(4) Jackson، A_W_، Resaerches in Manichaeisme، 1932، p18.
(5) كريستنسن آرتور، ايران در عصر ساسانيان، ص 147.
(6) سيون، ون يه، «دين مانى در آسياى مركزى و چين»، ، تحقيق منوچهر ستوده،

للميلاد بموجب فرمان أنّ تعاليم السّيّد ماني هي مومونيّ أو مارمانيّ[1] «بربر الغرب»[2].[3] وأصبح عام (763) للميلاد الدّين الرّسميّ للإيغور، وتحطّمت قاعدة المانويّين العظيمة في آسيا الوسطى[4] بعد انهيار إمبراطوريّة الأويغور عام (840) للميلاد.

وكانت هيمنة العرب على العراق للمانويّين يسراً بعد عسر، ذلك أنّه بعد انهيار الحكومة السّاسانيّة وضعف الزّرادشتيّة نسبيّاً، وجد المانويّون القاطنون في إيران وآسيا الوسطى الرّاحة والهدوء، وعاد كثير منهم إلى إيران، واتّخذوا منها مركزاً لنشاطاتهم، كما اتّخذوا من مدينة بابل ـ إذ كان ينظر إليها ماني نفسه مركزاً للحكومة ـ مكاناً لأنشطتهم.[5]

وكان عدد من أتباع المانويّة قبل تلك الحادثات طعنوا في قائدهم، وامتنعوا عن طاعته، وظهرت فرقة منهم تُعرف بـ (الدّيناوريّة) وخرجت من بابل، واتّخذت ما وراء النّهر موطناً لها، وجمعت لها أتباعاً.

وبعدما فُوّضت رئاسة المانويّين لرجل يُقال له: مهر، توافرت الأرضيّة

1374، ص ص 420 – 422، و هاندا، كوائچى، «مذاهب ايرانى در چين»، بررسى‌هاى تاريخى، عدد 3، 1350، ص ص 33 – 36.ـ

(1) پوش، هانرى شال، «توسعه مانويت و بقاى آن» در كتاب تمدن ايرانى، ترجمه عيسى بهنام، 1381، ص 165.

(2) يطلق على من لم يكن من الإيرانيين في ماوراء النهر.

(3) Shaeder، H_H_، «Der Mani chaesmus und Sein Weg Nach Ostan، Glaube und Glaube und Geschichte" in Festschrift fūr Friedrich Grogarten، Giessen، 1948، p248.

نقلا عن:

زرين كوب، عبد الحسين، تصوف ايرانى در منظر تاريخى آن، ترجمه دكتر مجدالدّين كيوانى، 1383، ص 20ـ

(4) سيون، ون يه، «دين مانى، ص ص 420 – 422.

(5) صديقى، غلامحسين، جنبش‌هاى دينى ايران در قرن‌هاى دوم و سوم هجرى، 1372، ص ص 110 – 111.

لوجود المانويّين بين المسلمين، وتمكّن المانويّون في المدّة التي شهدت خلافة وليد بن عبد الملك وحكم خالد بن عبد الله القسريّ على العراق؛ تمكّنوا من نشر معتقداتهم، وانقسموا في تلك الآونة إلى فئتين رئيستين: الدّيناوريّة والمهريّة. ويذهب ابن النّديم إلى أنّ كاتب الحجّاج بن يوسف مال نحو المانويّة، فبنى لزادهرمز الذي انشقّ عن المهريّة؛ وكان يميل نحو الدّينارويّة في المدائن؛ بنى دار عبادة؛ ويُقال: إنّه في تلك الآونة، وفّر حاكم العراق ـ خالد بن عبد الله – الأحوال الملائمة لأنشطة المانويّين الدّعويّة وقيامهم بالشّعائر، وقد كان قرب أتباعهم ودعاة هذا الدّين من مراكز السّلطة وتمتّعهم بدعم كبار القوم؛ كان مرحلة من مراحل تطوّر الدّعوة المانويّة، وكان من طرائق دعاة هذه الدّيانة أنّهم جعلوا تمركز أتباع ماني في بابل لتقوية أسسها، فصار لرئاسة المانويّين وقيادتهم مفهوم، إذ صار زاد هرمز – من قادة المانويّين رئيساً للمانويّين.(1)

كانت بابل منذ الأزمنة الغابرة مركزاً للدّيانات والفرق التّعميديّة المختلفة وخاصّة المغتسلة، وكان لبابل مكانة خاصّة عند أتباع ماني لأنّها مولد نبيّهم وموطنها الرّئيس، كما قرّب نفوذ الشّعائر والتّقاليد ومعتقدات الفرق التّعميديّة وعلاقة هذا المذهب بالدّيانة المانويّة النّاس إلى بعضهم بعضاً.

وقد أصبح لزاد هرمز في المدائن سلطة، فجمع حوله نفراً من النّاس، ودفعت الحاجة إلى قائد هذه المدينة بزادهرمز إلى مراسلة الدّيناوريّين طالباً منهم إرسال شخص لرئاسة الصّومعة في المدائن، إلّا أنّهم رفضوا هذا وامتنعوا عنه. وكانوا يرون أنّ الرّئاسة لا تكون إلّا مجتمعة، وقد يكون الخوف من الانشقاق ثانية السّبب وراء ذلك الرّفض.

(1) ابوالقاسمى، محسن، مانى به روايت ابن نديم، ص ص 30 ـ 33.

وعلى أيّة حال، تولّى زادهرمز بنفسه إدارة شؤون المانويّين، وعندما حضرته المنيّة، جعل على الصّومعة رئيساً اسمه مقلاص خليفة له، ممّا انتهى الأمر بعد وفاة زادهرمز بالمانويّة إلى أن انقسمت إلى فرقتين: المقلاصيّة والمهريّة، وكان مقلاص يتمتّع بنفوذ وقوّة كبيرين، واستطاع بهما ابتداع أشياء جديدة في القضايا الدّينيّة، منها أمر المانويّين بالصّيام ليومين متواصلين.

وانتهت رئاسة المانويّة أيّام أبي جعفر المنصور العبّاسيّ إلى رجل يُدعى أبا هلال الدّيجوريّ، إذ قدم إلى العراق من أفريقيّا، وتمكّن من استقطاب الكثيرين، وسمح له نفوذه في صفوف المقلاصيّة بأن ينكر على المقالصة ترك صيام الوصالات، فعاد المانويّون إلى الصّيام كما كانوا عليه من قبل والقيام بشعائرهم. كما يتحدّث ابن النّديم عن رجل آخر يُسمّى بزرجمهر، إذ تمكّن في تلك الآونة من استمالة جماعة منهم، فصارت له سلطة بعد أن أتى بآراء جديدة وابتدع أحكاماً حديثة.[1] وهكذا صار للمانويّين في بابل وسائر العراق سلطة جديدة، وعادت أكثريّة أتباع هذه الدّيانة إلى ما بين النّهرين؛ بعدما هاجروا إلى إيران لما لقوه من تعذيب على يد السّاسانيّين مستغلّين الأجواء المنفتحة لتطوير دينهم.[2]

انتهت رئاسة المانويّين بعد بزرجمهر إلى أبي سعيد رحى، وتمكّن من التّقريب بين المقالصة والمهريّة والتّصالح فيما بينهم، ذلك أنّ المقالصة زعموا أنّ مهر (زعيم المهريّة) بعيد عن الزّهد، وخلع خالد بن عبد الله عليه ثياباً ووشى، وختّمه بخاتم فضّة، وحمله على بغلة؛ وهكذا عدل مهر عن أسس الزّهد والبعد عن التّبرج عند المانويّين.

وصلت رئاسة المقالصّة بعد أبي سعيد إلى يزدان بخت، ثمّ خلفه أبو

(1) المصدر ذاته.

(2) صديقى، غلامحسين، جنبش‌هاى دينى ايران در قرون دوم و سوم هجرى، ص ص 111 – 113.

عليّ سعيد، وكان رئيس المانويّين في العراق أيّام المأمون والمعتصم؛ ثمّ خلفه نصر بن هرمز السّمرقنديّ ثمّ أبو الحسن الدّمشقيّ.[1]

ثمّ زادت حدّة ممارسة الضّغوط على المانويّين (الزّنادقة) في العصر العبّاسيّ، ومن الأسباب الرّئيسة وراء اتّخاذ الحكومة وقتئذ ذاك الأسلوب في معاملة المانويّين؛ أنّ الدّين المانويّ كان ديناً أدبيّاً، بمعنى إنّ رجال هذا الدّين، كانوا يلجؤون إلى كتابة الرّسائل والكتب في الغالب عند مناقشة أتباع الأديان الأخرى في مختلف القضايا، كما كانوا يؤلّفون كتباً للمانويّين مزيّنة بورق أبيض ناصع وحبر برّاق وخطّ حسن، فكانت عامّة النّاس تقبل عليها وتشتريها، وتتعرّف إلى مفهوماتها.[2] وقد بدأ بعض من الكتّاب والمترجمين؛ منهم ابن المقفّع وبشّار بن برد؛ بدؤوا أعمالاً ساعدت كثيراً في نشر الدّيانة المانويّة وتعرّف العامّة على معتقدات ماني؛ فقد ترجموا كتب المانويّة إلى العربيّة، فأصبحت الأمّة الإسلاميّة على معرفة بفكر ماني؛ ومن الأدلّة على قولنا هذا ما أورده أبو ريحان البيرونيّ (362–440 هـ) وابن النّديم (438 هـ): وكانت مصادر كتاباتهم تعليمات المدرسة المانويّة وكتب المانويّة باللّغة العربيّة. وقد أدّى عمل المترجمين والكتّاب هذا إلى استقطاب بعض من المفكّرين ذوي النّزعة الثّنويّة إلى المانويّة.[3]

ومن الأسباب الأخرى وراء زيادة وتيرة الضّغوط على المانويّين والعصبيّة الدّينيّة في معاملتهم، أنّهم أصبحوا على قوّة بإمكانها تدمير المعارضين لها؛ خاصّة في البلدان الإسلاميّة وعلى وجه التّعيين مركزهم العراق، ولم يجد المانويّون مفرّاً نتيجة ضغوط الحكّام المسلمين عليهم إلّا مغادرة تلك البلدان. وشهدت خلافة المقتدر بالله (295–320 هـ) آخر هجرة لهم، حيث توجّهوا من البلاد القريبة من مركز الخلافة إلى خراسان

(1) أبو القاسمي محسن، مانى به روايت ابن نديم، ص ص 30 ـ 34.
(2) المصدر ذاته، ص 116–117.
(3) ويدن گرن، گئو، مانى و تعليمات او، ص ص 169 – 170.

حفاظاً على أرواحهم، وأضمروا دينهم بحيث لم يبق منهم في المدن الإسلاميّة في القرن الرّابع إلّا قليل. ثمّ مُنحوا أيّام معزّ الدّولة البويهيّ (303-356 هـ) وغيرهم من الفرق الدّينيّة الأخرى حرّيّة، لكنّ المانويّين هاجروا بعد مدّة إلى الجانب الشّماليّ الشّرقيّ من إيران ومنه صوب جيحون.

يقول ابن النّديم: وكان اجتمع منهم بسمرقند نحو من خمس مئة رجل، فاشتهر أمرهم وأراد صاحب خراسان قتلهم، فأرسل إليه ملك الصّين ـ وأحسبه صاحب التّغزغز ـ يقول: إنّ في بلادي من المسلمين أضعاف من في بلادك من أهل ديني. ويحلف له: إن قتل واحداً منهم، قتل الجماعة به، وخرّب المساجد، وترك الأرصاد على المسلمين في سائر البلاد. فكفّ عنهم صاحب خراسان، وأخذ منهم الجزية، فعاشوا حتّى نهاية القرن الرّابع للهجرة في خراسان بسلام، وكتبهم كثيرة.(1)

سمات المانويّين:

كان المانويّون زهّاداً ويلتزمون بالقوانين، ويبتعدون عن الأعمال السّيّئة، ويهتمّون بالآخرة، وكانوا لا يأكلون اللّحم ولا يلوّثون المياه؛ ويقولون بأصلي النّور والظّلمة، ولمّا كانت الدّيانة المانويّة مؤسّسة على عبادة الجمال ومظاهره المختلفة، فقد امتنعوا عن التّعبير عن حبّ ما هو جميل وظريف؛ وكانوا يلبسون الأزياء النّظيفة، ويعطّرون ملابسهم بالبخور... وكانت مروءة المانويّين وفصاحتهم في الكلام مثلاً عند المسلمين، وكانوا أناساً صادقين يرفضون التّقيّة وكتمان المعتقد، وكان الكذب والتّظاهر بخلاف الفكر الباطنة عندهم ذنباً.(2)

وعلى الرّغم ممّا تعرّضوا له من تعذيب، إلّا أنّ المانويّين كانوا ثابتين على معتقدهم وإيمانهم، ويحتضنون الشّهادة بكلّ صدق؛ وكما ورد في كتب

(1) اقبال آشتيانى، عباس، شرح حال عبدالله بن المقفع، 1382، ص ص 36 – 41.
(2) صديقي غلامحسين، جنبش‌ها، ص 134.

التّاريخ ففي أيّام حكم سابور الثّاني عندما أرادوا قتل جوشتاز – أحد كبار الطّواشيّة المانويّين – بحضور الملك؛ صرخ: إنّ لي طلباً أخيراً: أصدروا فرماناً رحمة منكم بأن يصعد المنادي الجدران وأن يذهب المطبّلون كلّ صوب وحدب، ويصرخوا: يستحقّ جوشتاز الموت ويُقتل؛ ليس لأنّه يكشف أسرار الملك أو لجريمة ارتكبها، إنّما يُقتل لعقيدته.[1]

العرفان المانويّ:

تتكوّن ركائز الدّيانة المانويّة من ثلاثة عناصر: المعرفة، والوعي، والعقل؛ وهذا يكسب الجوانب العرفانيّة لهذه الدّيانة أهمّيّة قصوى. ذلك أنّ ماني ـ خلافاً لأكثريّة المتعصّبين للغنوصيّة المشتقّة من المسيحيّة التي ترى أنّ الإيمان هو طريق الفلاح والوصول إلى الفيض الإلهيّ ـ كان يرى أنّ العلم والمعرفة شرطان لفلاح الفرد. وبناء على هذا، فإنّ الرّؤية الكونيّة العرفانيّة واسعة النّطاق والعميقة، كانت في جوف هذه الدّيانة التّركيبيّة؛ إنّها رؤية كونيّة ممزوجة مع الأساطير ولها بنية معقّدة وعميقة.

العرفان المانويّ عرفان غنوصيّ:

كان ماني يفضّل العقل والعلم والمعرفة على الإيمان والتّراث، حيث يقول:

الآن يسير توأم معي، يحفظني ويصونني، وبقوّته أحارب الدّيو والطّمع والشّيطان، وأعلّم النّاس التّعقّل والعلم، وأخلّصهم من الطّمع والشّيطان. إنّني تقبّلتُ أمرَ يَزْدان (الخالق)، كما تقبّلتُ التّعقل وعلم التّرتيب النّفسي[2] من ذلك الـ نرجميك[3].[4]

(1) برنا مقدم، محمد، درآمدى بر، ص 42.
(2) ruwānčinīh يعني اعداد الروح، كان يرى المانويون بان الأرواح يجب ان تطهر من هذه الحياة المظلمة، وتسير نحو القمر والشمس والجنة.
(3) ملك توأم لماني، كان يعيش في وهمه.
(4) إسماعيل بور ابوالقاسم، «كيش گنوسى و عرفان مانوى»، نامة مفيد، شمارة 30، ص 87.

وكان ماني في شبابه قد انضمّ إلى فرقة المغتسلة الدّينيّة، ثمّ اعتزلها لمعارضته فكرة التّطهير الجسديّ البحت والمشاركة في طقوس الغسل اليوميّ، وكان يرى أنّ التّطهير ممكن من خلال الغنوصيّة والمعرفة. وبعبارة أوضح، كان يقصد تطهير الرّوح مفضّلاً إيّاه على تطهير الجسد، وقال: هو تطهير تحدّث عنه عيسى، تطهير يأتي من خلال المعرفة، ويشتمل على فصل النّور عن الظّلمة، وفصل الحياة عن الموت، وفصل المياه الجارية عن المثلجة.(1)

ويريد ماني بالمياه الجارية ـ كما وردت في العبارة أعلاه وأيضاً في الكثير من كتاباته المياه الرّوحانيّة؛ مياهاً تطهّر روح الإنسان وعالمه. ويرى الباحثون أنّ عبارة المياه الجارية تحمل طابعاً استعاريّاً، وهي استعارة للغنوصيّة لتطهير الرّوح والنّور المقيّدة في أسر الأهواء النّفسيّة.(2)

إنّ مصطلح «الحيّ» كثير الاستخدام في كتابات ماني صفة لأقواله تجعل الإنسان أو العارف، يحصّل المعرفة والإدراك، ويصل مرتبة الوعي. إذن، العرفان المانويّ في المرحلة الأولى هو عرفان بحّاث ومنير، عرفان يجعل المرء واعياً حقيقته وأساسه، ذلك لأنّ المانويّين كانوا يرون أنّ الرّوح جزء من الكينونة الإلهيّة وشرارة من النّار الإلهيّة، وأنّها أسيرة في سجن الجسد، فالمعرفة هي تلك البوّابة للتّخلّص والتّحرّر؛ وتوجد علاقة تربط المعرفة بالرّوح؛ تصل مرتبة يشكّلان فيها هويّة واحدة. فيمكن القول بناء على ما فات: إنّ العرفان المانويّ عرفان مؤسّس على التّغيير أو الانصهار، حيث تؤديّ المعرفة بالفرد لأن يتخلّص من كيانه تخلصاً سريعاً ونهائيّاً، ويُولد في إطار النّور من جديد.(3)

---

(1) كايت، كليم، يواخيم، هانس، هنرمانوى، ترجمه ابوالقاسم اسماعيل‌پور، 1373، ص 35.

(2) المصدر ذاته.

(3) Puech, H.C., «The concept of redemption in Mani chae-

وكما الرّوح منفصلة في العالم عن المادّة، فإنّها في العرفان المانويّ منفصلة عنها، وإنّ حسد الشّياطين جعلهم يهجمون على عالم النّور، وإنّه في حرب مدهشة دارت رحاها بين إلهة النّور والشّياطين والدّيو، سقط بعض من نور الإلهة في مخالب الشّياطين، وهكذا بدأت حقبة امتزاج النّور والظّلمة. فالمرء في عالم مانويّ للمعرفة وليد مدّة الامتزاج تلك، وإنّ جسد الإنسان شيطانيّ وروحه سماويّة، وعلى المرء تخليص روحه الأسيرة من سجن الجسد إذا ما أراد الفلاح، وإلّا وُلد في هذا العالم المليء بالألم والشّجون ثانية، ويعيش في المعاناة.

ويشكّل التّوق إلى الوصول إلى جنّة النّور عند الإنسان واحداً من المفهومات الجوهريّة للعرفان المانويّ.

إنّ الإنسان المتألّم والغريب أسير في هذا التّراب، ولا يحمل من أمنية سوى التّخلّص واللّحاق بالعالم الأعلى والوقوف عند أب العظمة؛ وهو الإله الأعلى والمجهول في ايزدستان المانويّة؛ إله لا تجانس له والمادّة وهذا العالم، ويعيش في الملأ الأعلى، ولا يلتقي بالأرواح والأنوار النّقيّة والمختارة والمفلحة إلّا في نهاية العالم في مكان تنضمّ فيه كلّ الأنوار المتحرّرة من القمر إلى الشّمس ومن الشّمس إلى الجنّة الجديدة، ويسيرون في تلك الجنّة المؤقّتة حتّى نهاية العالم، حيث تنضمّ في نهاية العالم إلى الجنّة المنوّرة وتمتزج وزوان؛ ثمّ يصبح العالم كلّه نوراً، وتُزال الظّلمة ويُسجن الشّيطان في هوّة عميقة.[1]

يُعدّ اسر هرمز دبغ أو الإنسان الأوّل من المفهومات العرفانيّة المهمّة الأخرى في الدّيانة المانويّة التي تعبّر عن مزجها والأساطير، ولمّا كانت مهمّة هرمز دبغ في الحفاظ على هدوء الجنّة ملقاة على عاتقه؛ فقد هبط من جنّة النّور لمحاربة الشّيطان في الحدود الفاصلة بين عالم النّور وعالم الظّلمة، وإنّما يعبّر

ism»، vol6_، pp249-250.

(1) _ إسماعيل بور ابوالقاسم، «كيش گنوس»، (ص 89).

هذا الأمر عن تلك الأهمّيّة التي يوليها ماني ومدرسته العرفانيّة للإنسان. فهرمز دبغ عند ابن عربيّ رمز سماويّ للإنسان الكامل، إنّه يتلقّى الهزيمة في أوّل حرب يخوضها، ويقع بين أيدي الشّياطين، وهي رمز لإخفاق الإنسان وهزيمته في جهاده في سبيل قمع الأهواء والمادّيّات. ومنذ ذلك الحين، تعيش روح الإنسان داخل سياج المادّيّات، ويعبّر خلاصها على يد المنقذ عن فلاح الرّوح المحتجزة في الجسد وانعتاقها؛ ويفصح إنقاذ الرّوح بهذا الأسلوب عند بهار عن مغزى أسس العرفان المانويّ، ويرى بهار أيضاً أنّ خلاص هرمز دبغ من أغلال الظّلمة يشغل عند المانويّين من الأهمّيّة مثل ما يشغل صعود المسيح في المسيحيّة. ويرى المانويّون أنّ تخلّص هرمز دبغ ليس بتلك القضيّة التي تتعلّق بالماضي، إنّما هي أنموذج رمزيّ وأزليّ وضامن للنّجاة الأخرويّة للجميع، وهي عند المؤمنين حقيقة لا يدخل الشّكّ في طيّاتها، ذلك أنّ عذاب هرمزدبغ ونجاته ليسا إلّا أنموذجاً لمصير الإنسان.[1]

ويمكن القول في ختام هذا البحث: إنّ العرفان الذي يُنظر إليه أساساً لتعاليم ماني ـ على غرار الأنواع الأخرى للمعرفة ـ لم يكن بذلك العلم الذي يتلقّاه الذّهن بالمشاهدة والعقل، بل كان يُطلق أساساً على التّنوير العرفانيّ المتأتّي من خلال عمليّة الوحي والإلهام الـ (ما وراء الطّبيعيّة) وبالإمكان لحظ هذه السّمة عند المانويّة في المؤلّفات الأدبيّة المانويّة التي بقيت إلى يومنا هذا.[2]

وفي الحقيقة، إنّ هذا النّوع من التّفكير والعرفان، هو ما أدّى إلى عدّ المانويّين آثمين، وهو ما انتهى بتكفيرهم ورميهم بتهمة الزّندقة؛ بينما كان ذنبهم الوحيد عبادة الله بالعشق. إنّهم كانوا يتصوّرون أنّ روحهم مكوّنة من أجزاء مادّيّة، والمولود المنوّر أو إله الخير والسّجين في الأجساد، وهي

(1) المصدر ذاته ص 91.
(2) زرين كوب عبد الحسين، تصوف ايرانى، ص 24.

وليدة الظّلمة أي إله الشّرّ.

إنّ هؤلاء الزّنادقة كانوا يعبدون الله بالعشق الجسديّ وبالجاذبة المغناطيسيّة، وتريد أجزاؤهم النّوريّة أن ترتبط ثانية ببؤرة النّور الذي انطلقوا منها.(1)

أثر عقائد المانويّة على العرفان الإسلاميّ:

كان في المجتمع الإسلاميّ منذ بداية نشأته وجود لشيء من الزّهد وترك الدّنيا والعبادة طوال الحياة، غير إنّه في القرن الثّاني أو نهاية القرن الأوّل، كُتب أوّل ظهور لتيّار التّصوّف الخاصّ، حيث ذاع مصطلح «الصّوفيّ» قبل نهاية القرن الثّاني.

وتنُسب كلمة الصّوفيّ إلى «الصّوف» وكانت تشير أوائل العهد الإسلاميّ إلى عادة الزّهّاد وتاركي الدّنيا في ارتداء الألبسة الصّوفيّة، ويغلب الظّنّ بأنّ الإيرانيّين أبدعوا هذا المصطلح وأدخلوه في العربيّة.(2)

ووُجد للزّهد وترك الدّنيا في الدّيانة المانويّة حضور، وإنّ الصّوفيّين – خاصّة في إيران – كانوا على علاقة بما تبقّى من المانويّين (الزّنادقة) فذهب بعضهم إلى أنّ التّصوّف قد تأثّر بفكر المانويّة والمانويّين، ذلك أنّنا نجد من التّعاليم العرفانيّة ما هو مماثل لتعاليم المانويّة أو يشبهها بكلّ معنى الكلمة على غرار تطهير الرّوح والتّلوّث بالدّنيا والجسمانيّة والأسر في سياج الجسد وداخل قضبان النّفس؛ وضرورة التّخلّص والتّحرّر من هذا السّياج... .(3)

ينكبّ البحث فيما يلي على شرح مكوّنات المانويّة كما ورد في الإسلام

(1) ماسينيون لويى، مصايب حلاج، ترجمه دكتر سيد ضياءالدّين دهشيرى، 1383، ص ص 169 – 170.
(2) بهار مهرداد، زندقه، ص ص 281 – 282.
(3) جلالى مقدم، مسعود، تاريخچة اديان و مذاهب در ايران، 1385، ص ص 74 – 75.

والعرفان الإسلاميّ.

فكرة تقسيم العالم والعالمين إلى طبقتين الصّالحين والطّالحين:

تُعدّ تلك القضيّة جزءاً من مصير الإنسان الحتميّ حتّى أصبحت توأماً له، وليست مسألة يمكن القول فيها: إنّ موجدها شخص بعينه؛ ثمّ ذهبت من دون رجعة نتيجة محاربتها على يد هذا أو ذاك أو جيل أو عدّة أجيال. ومع هذا، فإنّ علينا القول: إنّ ماني أهمّ من كانت عقائده وعمود تعاليمه مؤسّسة على عنصرين متناقضين.

وقد كان التّشاؤم تجاه الحياة والتّذمّر من دوران الدّهر من بنات فكر ماني، ولا ينبغي القول: إنّ هذا يعني أنّ من يشكو الدّهر ويلومه يؤمن بالمانويّة، لكن يجب القول: إنّ مثل هذه الفكر تعكس فكراً تضرب بجذورها في الماضي السّحيق.

وقد انتشرت الفكرة القائلة: إنّ روح الإنسان شظيّة نور هبطت من العالم الأعلى إلى الأرض، فأصبحت حبيسة الجسد.

ويظهر أنموذج من هذه الفكرة في قصيدة «ني نامة» للشّاعر جلال الدّين الرّوميّ الشّهير بمولويّ، إذ ينوح شوقاً إلى العودة إلى مكانه الرّئيس، وكذلك تشبيه الرّوح بحمامة هبطت من مكانة سامية على الأرض وترى نفسها أسيرة شرك، فلا تكلّ ولا تملّ من ذكر موطنها؛ تترقّب مجيء الوحي ليزيل ستار الغبار عن حجاب وجه روحها والطّيران نحو فضاء العالم القدسيّ.

وتشبه تقاليد السّماع عند الصّوفيّين والثّياب التي يرتدونها في مجالس السّماع؛ تشبه إلى حدّ كبير تقاليد المانويّين، كما إنّ الصّور التي بين أيدينا الموضّحة تلك التّقاليد، تذكّرنا برقص الدّراويش.

ويماثل الكثير من طرائق العرفاء والدّراويش الحقيقيّين ـ منها الامتناع

عن الحرب وسفك الدّماء وعدم القيام بالسّفر ورفض كنز المال ـ طرائق المانويّين وطرقهم، إضافة إلى توقّع نهاية العالم في تاريخ محدّد والإيمان الجازم بتغيير هيئة الكائنات بعد الموت وعودة الكائنات، وهي في الغالب ليست إلّا تجلّياً لمعتقدات المانويّين والغنوصيّين.(1)

إنّ الخانقاه التي تمثّل إحدى أهمّ الرّكائز التي يقيم الصّوفيّون شعائرهم فيها، إضافة إلى كونها من الأماكن المقدّسة عندهم؛ تُعدّ من إبداعات الإيرانيّين، ولا شكّ في أنّ الصّوفيّة الإيرانيّة استمدّت أسس تقاليد الخانقاه من المانويّين، وأنّ هذه الكلمة في العربيّة معرّبة خانگاه، أمّا القول: إنّ جمعها خوانق. فهو غير صحيح، وقد وضع المانويّون هذه الكلمة لإطلاقها على مكان يجتمع فيه أتباع الطّريقة ويمكثون فيه، ويقومون بطقوس العبادة، وكان المانويّون في إيران يسمّون أمكنتهم الدّينيّة حتّى العهد الإسلاميّ خانگاه؛ كما قال مؤلّف حدود العالم من المشرق إلى المغرب في كتابه الذي ألّفه عام (372) للهجرة عند الحديث عن مدينة سمرقند: وبها موضع للمانويّين ويُدعون باسم نغوشاك.(2)

وتعدّ قضيّة الإنسان الكامل من أهمّ القضايا التي ينصبّ الاهتمام عليها في العرفان الإسلاميّ، إذ كما يرى شدر، فقد كانت الأرضيّة لظهور فكرة الإنسان الكامل في فكر المانويّين ممهّدة منذ البداية، وكان يحظى ماني بتبجيل أتباعه لكونه كائناً إلهيّاً منقذاً للإنسان؛ كما يظهر ذلك الأمر في أناشيد في ترفان.(3)

يعبّر الحديث عن مفهومات العرفان المانويّ الأصيل في الكتب

(1) ناطق ناصح، بحثى دربارة، ص ص 192 – 194.
(2) نفيسي نفسى، سعيد، سرچشمه تصوف در ايران، 1371، ص 104.
(3) نيكلسون رينولد آلن، تصوف اسلامى و رابطه انسان و خدا، ترجمه دكتر محمدرضا شفيعى كدكنى، 1382، ص 186.

التّفسيريّة العرفانيّة في القرون الإسلاميّة الأولى عن تأثير العرفان المانويّ في العرفان الإسلاميّ؛ فعلى سبيل المثال، جاء مصطلح النّور الأزليّ – الوارد في تفسير سورة «ن» المنسوب إلى الإمام جعفر الصّادق عليه السّلام حيث يقول: نون هو نور الأزليّة الذي اختُرعت منه الأكوان كلّها، فجُعل ذلك لمحمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وقد وردت حاملة ذات المعنى في الدّيانة المانويّة، إذ وفقاً لها، يتلألأ النّور الأزليّ من زروان، ويخلق إلهاً مثل هرمزدبغ وله خمسة أبناء منيرين.[1]

وقد ترك العرفان المانويّ والفكر الغنوصيّة تأثيرهما على العرفان عند الفرق الإسلاميّة مثل الإسماعيليّة والفرق الخارجة من رحمها كالفاطميّة والقرامطة، كما ترك تأثيره في القرن الخامس للهجرة على فرق أخرى منها الدّروز ـ حيث كانوا يعيشون في سوريّة ولبنان وفلسطين، وتأثّرت الفرقة الملحدة التي تنتمي إلى القرامطة الإسماعيليّة في القرن العاشر بالعرفان المانويّ والفكر الغنوصيّة؛ إذ كانوا كلّهم يحملون فكراً غنوصيّة، وتأثّروا بها أيّما تأثّر.[2]

ويغلب الظّنّ في أنّ أجزاء من الدّيانة المانويّة وعقائدها دخلت القرآن، ويشكّل هذا الأمر قضيّة مهمّة للغاية ـ كما أشار شمس الدّين الدّمشقيّ (تُوفّي سنة 277 للهجرة) في كتابه «نخبة الدّهر» إذ ذهب إلى أنّ أصحاب ماني يقولون بالنّور والظلمة، والخير والشّرّ، والحسن والسّيّئ؛ كما يشير الله تعالى في سورة الأنعام في الآية الأولى إلى الثّالثة إليهم: الْحَمْدُ للهِّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم

(1) مشرف مريم «مشرق آفتاب عقل، بحثى تطبيقى در نور محمدى» مجلة دراسات كلية الاداب والعلوم الإنسانية جامعة الشهيد بهشتي، عدد 33، 1381، ص 274.

(2) اليادة ميرتشا.

يَعْدِلُونَ... وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ.[1]

وجدير القول: إنّنا نجد مثل تلك الفكر في فلسفة الأفلاطونيّة الحديثة التي دخلت العالم الإسلاميّ من خلال التّرجمة، لكنّ الغالب هو تأثّرها بالدّيانة المانويّة.

أخيراً علينا القول: إنّ الدّيانة المانويّة على الرّغم من القوّة في الجانب التّنظيميّ والقيادة الدّينيّة ونشر فكرها بحذافيرها؛ إلّا أنّها لم تتمكّن من الدّيمومة لمدة طويلة في حسبانها ديانة عالميّة، وهُزمت في مواجهة حرب جائرة وملاحقة على أيدي أصحاب المذاهب الأخرى؛ خاصّة تلك المذاهب التي ترى في المانويّة المذهب الذي يعيق تطوّرها وتحقيقها النّجاح، ولذلك حاول كلّ من الزّرادشتيّين والمسيحيّين واليهود والمسلمين بعد هيمنة العرب؛ حاولوا إبادة المانويّين بتهمة الإلحاد.

مزدك والزّندقة:

الدّيانة المزدكيّة من الدّيانات الإيرانيّة التي عدّها الموبذان زندقة، وقد جوبهت بالرّفض على غرار الدّيانة المانويّة، وفي الواقع فإنّ مزدك قد تربّى على يد مانويّ يُدعى بوندس وتتلمذ على يده، وقد عاش هذا الأخير في روما وإيران ونشر تعاليم جديدة سُمّيت «الأرثودوكسيّة» وقد كانت هذه التّعاليم عند الموبذان نوعاً من زندقة المانويّة. أمّا تعاليمه كما جاءت على لسان بعض من المؤرّخين القدامى، فهي تنطوي على الإلزام بالزّهد مثل تعاليم ماني، ولهذا رفضها الموبذان.

ويجب القول فيما يتعلّق بكون مزدك زنديقاً: إنّ ابن البلخيّ تطرّق إلى ديانة المزدكيّة كونها مذهب العدل، فقال عنها:

(1) انصارى دمشقى، شمس الدّين محمد بن ابى طالب، نُخبة الدّهر فى عجائب البرّ و البحر، ترجمه دكتر سيد حميد طبيبيان، 1382، ص 27.

«ثمّ شاءت الإرادة الإلهيّة أن يظهر مزدك الزّنديق على عهده، وجاء بمذهب الإباحة، وسمّاه مذهب العدل، وأزال عبادة الله عزّ ذكره من بين النّاس؛ وقال: إنّ بني آدم هؤلاء هم جميعاً من أب واحد وأمّ واحدة، وإنّ المال في العالم هو ميراثهم، لكنّ قوماً استأثروا به بالغلبة والظّلم، وحرموا منه الآخرين، وقد جئت لأعيد الحقوق إلى أهلها. وأباح نساء النّاس وأبناءهم لبعضهم بعضاً».[1]

ويرى عبد الحسين زرين كوب أنّ زندقة مزدك ناجمة أوّلاً عن انتسابه إلى المانويّة، وثانياً لأنّه كان ينزع بالتّأويل والعدول عن مفهوم أفيستا الظّاهريّ نحو التّفسير الباطنيّ. وعلينا أن نعلم أنّه لم يكن بقدرة مزدك من دون اللّجوء إلى التّأويل نشر فكرته القاضية بضرورة النّزوع نحو الصّيام ورياضة النّفس وضرورة الابتعاد عن التّطرّف في الجمع بين النّساء والأهواء بوصفها آلة لتغلّب الخير على الشّرّ نهائيّاً - وهو أساس تعاليم زرادشت - إضافة إلى هذا فإنّ بيروز لم يقبل التّأويل عند الحروب والجفاف حلّاً نهائيّاً ومقبولاً للمشكلات الاجتماعيّة إلّا إذا جاء على لسان موبذ زرادشتيّ.[2]

ونظراً إلى ما مرّ ذكره، نخوض في ثنايا القضايا الرّماديّة المثارة حول مزدك لإيضاح زندقته.

لم نر أيّ كتاب وصلنا من المؤرّخين المعاصرين لمزدك أو المدد القريبة منه يتطرّق إلى مزدك أو ديانته، بل إنّ جلّ ما وصل، إنّما يدلّ على زندقة الزّرداشتيّين وأرثودوكسيّة وإباحيّة معلّم يُدعى بوندس، إذ كان يعيش قبل كواد وحركة مزدك.

إلّا أنّ المصادر المؤلّفة في الحقب الإسلاميّة، تحدّثت كثيراً عن

(1) ابن البلخي فارسنامه، ص 84.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، تاريخ مردم ايران، ص 479.

مزدك وأتباعه، وتنقسم تلك المصادر إلى قسمين اثنين: النّصوص الدّينيّة الزّرادشتيّة والتّواريخ العربيّة.

وقد جرت إشارات عابرة في النّصوص الدّينيّة الزّرادشتيّة التي كُتبت أساساً بعد الإسلام أو أُعيدت كتابتها إلى مزدك بحسبانه ملحداً، ومنها الكتاب الرّابع لـ دينكرد[1] والجزءان الثّاني والثّالث لكتاب زند وهمن يسن[2] وتفسير بهلويّ لونديداد 4 البند [3]49 ومصادر أخرى.

ويعود جلّ ما نراه من شرح وإيضاح لسيرة مزدك وأصحابه في الكتب التّاريخيّة وغير التّاريخيّة إلى مؤلّفين في العهد الإسلاميّ؛ منهم الطّبريّ، والثّعالبيّ، وابن قتيبة، والمسعوديّ، واليعقوبيّ، وحمزة الأصفهانيّ، وابن مسكويه، والبيرونيّ، وابن البلخيّ، والبلعميّ، ونظام الملك.

وننظر فيما يلي في سيرة مزدك بإيجاز، ثمّ ننتقل بالبحث إلى تحليل حركته وفكره بإسهاب:

مزدك ابن بامداد شيطان في هيئة إنسان، أوقد نار الفتنة في سنة من سنيّ الجفاف.[4]

وتوافق بعض من القوانين التي وضعها مزدك الدّيانة الزّرادشتيّة،

(1) shaked Sh.، Dualism in Transformation، 1994، p.101.

(2) راشد محصل، محمد تقى [مترجم]، زند بهمن يسن، 1385، ص ص 2 – 9.

(3) Glera N.A.C.، Estudios sobre la traduccion pahlavi de lo Avesta: Lasversiones avēsticay pāhlavi de los cuarto primeros capitulos de videvdad (= Cantera Glera، Estudios) vol I-II، 1998، vol II، pp46.ff.

نقلا عن:

Shapira، Dan.D.Y، «on the scriptural sourcess of mazdak's Theaching »، Nāme – ye – Irān – e Bāstān، 5 /1909، 2005-6، p.70.

(4) الثعالبى، ابومنصور عبدالملك بن محمد، شاهنامه ثعالبى، ص 286.

ومنها ما كان بدعة.[1] غير إنّه كان يقول: قد نسي النّاس مفهوم زند الوارد في أفيستا.[2] ولهذا قام بتأويل أفيستا، وقال: إنّ له باطناً خلافاً للظّاهر.[3] كما حرّم قتل الحيوان وأكل اللّحوم،[4] وذهب إلى أنّ الله خلق الرّزق في الأرض ليقسمه النّاس بينهم بالتّساوي، غير إنّ النّاس ظلموا بعضهم بعضاً في ذلك الرّزق.[5] وعدّ النّساء والبيوت والأموال من المشتركات.[6] وشجّع الفقراء على أخذ المال والنّساء وما ينقصهم من الأغنياء، فاغتنم أسقاط النّاس والفقراء والفوضويّون هذه الفرصة، ومدّوا أيديهم إلى أموال الأثرياء.[7] وأدخل مزدك وأتباع الزّرادشت بن خركان البدع في الدّيانة المجوسيّة،[8] فقُتلوا جميعا بأمر الملك السّاسانيّ.[9]

قباد ومزدك:

اعتلى قباد بن بيروز عرش السّلطة بعد حروب طويلة دارت بينه وبين بلاش، وخرج منها منتصراً بمساعدة زرمهر، لأنّ هذا الأخير أعاد قباد من الهياطلة إلى إيران.[10] وعُرف قباد مزدك أوّل مرة في العام العاشر من سلطته، ونشر فكره وعقائده في البلاد؛ وبعدما انضمّ قباد إلى مزدك وحقّق ما كان يصبو إليه، أودع كبار القوم الملك في السّجن، واختاروا أخاه جاماسب حاكماً، غير إنّ قباد تخلّص من السّجن عندما توجّهت شقيقة قباد إلى السّجن

(1) باستانى پاريزى، محمد ابراهيم، اخبار ايران از الكامل ابن اثير، 1349، ص 82.
(2) نظام الملک، ابوعلى حسن بن على بن اسحاق، سياست نامه،ص 258.
(3) المسعودى، على بن حسين، التنبيه و الاشراف، ص 95.
(4) باستانى پاريزى، محمد ابراهيم، اخبار ايران، ص 82.
(5) الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى، ترجمه ابوالقاسم پاينده، ج 2، 1362، ص 646.
(6) شاهنامه، طبعة موسكو،ج 8، ص 44.
(7) گرديزى، ابوسعيد عبدالحىّ بن ضحاک بن محمود، زين الاخبار، ص95.
(8) اليعقوبى، احمد بن ابى يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبى، ص 202.
(9) الطبري ، محمد بن جرير، تاريخ، ص 646.
(10) بيانى، شيرين، شامگاه اشكانيان و بامداد ساسانيان، 2535 خورشيدى، ص 80.

ووعدت السّجّان بممارسة الجنس، فأنقذت قباد من السّجن.

وبعدما خرج هرب إلى منطقة ابرشهر الواقعة في خراسان وتزوّج من بنت أحد كبار القوم هناك، وعندما عاد إلى إيران وجد زوجته وابنه في ذات البيت الذي تركه، أمّا الابن فهو خسرو أنوشروان أحد أكبر ملوك السّاسانية.[1]

كتب يوشع استي ليت[2] عن قباد وحركة مزدك:

أحيا قباد الزّندقة القذرة لمغان الزّردشتقانيّة الذي كان يرفع شعار الشّركة في النّساء؛ ويسمح لكلّ رجل بإقامة علاقة جنسيّة مع أيّ امرأة يريدها، وسرعان ما اشمأزّ كلّ رجال الدّين الإيرانيّون منه.[3]

كتب الطّبريّ عن قباد: كان زنديقاً محسناً ينفر من إراقة الدّماء وينهج نهج التّسامح في التّعامل مع الأعداء، وزادت في عهده البلابل، وكان النّاس جريئين معه.[4]

كما يظهر من أقوال الطّبري أنّ قباد نزع نحو مزدك واضعاً عقائده وفكره على رأس قضايا حكمه.

أمّا كليما فقد وضع هذا الرّأي على محكّ النّقد فقال:

لا يمكن تصديق ما جاء عن أحوال قباد؛ ذلك أنّه لم يُذكر في تاريخ إيران، أنّ ملكاً ما اتّبع فرقة اشتراكيّة، ورام تطبيق تعاليمها على أرض

(1) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش مزدكيان، ص 152.
(2) ان كاتب سرياني الذي ينسب كتابه إلى قس يدعي يوشع Qaššišāmaryošua يعد أو من تحدث عن فرقة مبدعة تسمى زردشقانية_ الف الكتاب في الفترة الواقعة بين 502–506 أي بعد انتهاء الحرب بين بيزنطة وايران.
(3) كليما، اوتاكر، تاريخچه مكتب مزدک، ترجمه دكتر جهانگير فكرى ارشاد، 1371، ص 22.
(4) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص 179.

الواقع.[1] لكن يجب القول: إنّ رجال الدّين والنّجباء قد زادت سلطتهم في بلاط السّاسانيّين، فلم يبق للملك أيّ سلطة. وهذا ما قاد قباد إلى توجيه ضربة لمكانة العلاقات الأسريّة وممتلكات طبقة النّجباء المتسلطّة بأفضل ما يمكن؛ كما وجّه ضربة بتبنّي هذه الدّيانة الشّعبويّة لرجال الدّين الذين كانت علاقة وطيدة تربطهم بالنّجباء.[2] وقلّل عدد معابد النّيران، وأحدث تغييرات في النّظام الإداريّ والدّينيّ للزّرادشتيّين.[3] ولا يفوتنا القول: إنّ سلطة مزدك والمزدكيّين كانت وراء توجّه كبار القوم والأعيان نحوهم، إنّهم كانوا من كبار القوم والأعيان، لكنّهم أصحاب المراتب الدّونيّة، وكانوا يطمحون إلى بناء علاقات وطيدة مع الملك.[4]

إنّ ما كان يثير غضب الموبذان الزّرادشتيّين هو ما طرأ من تغييرات في طبقاتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة في تراتبيّة امتيازات الطّبقات العليا وعملها.[5] بحيث ورد هذا الغضب في مؤلّفاتهم الزّرادشتيّة؛ فعلى سبيل المثال، جاء في نامة تنسر: ظهرت فئة لا مزينة بالفنّ والعمل ولا بالصّناعات الموروثة ولا تهتمّ بالحسب والنّسب ولا بالحرفة والصّناعة، بعيدة عن الفكر لا مهنة لها، مستعدّة للقيام بالشّرور وقول الكذب والافتراء؛ قد بلغت مرادها بها، فصارت ثريّة؛ ولمّ الملك بالعقل المحض شمل هؤلاء الأشخاص بعدما افترقوا وجمعهم في مجلسه، وأعلى مراتبهم، ومنعهم من العمل فيما عدا

(1) نولدكه، تئودور، تاريخ ايرانيان و عربها در زمان ساسانيان، ترجمه عباس زرياب، 1378، ص 490.
(2) ابن فقيه مختصر البلدان، ترجمه حـ مسعود، 1349، ص 247 و قمى، حسن بن محمد بن حسن، تاريخ قم، ترجمه حسن قمى، تصحيح سيد جلال الدّين تهرانى، 1361، ص 89.
(3) رجائى، فرهنگ، تحول انديشه سياسى در شرق باستان، 1385، ص 114.
(4) فراي ريچارد نلسون، تاريخ باستان ايران، ترجمه مسعود رجب نيا، 1380، ص 517.
(5) باقري مهرى، دينهاى ايران، ص 129.

ما خلقهم الله له.[1]

وقد ذهب كريستنسن إلى أنّه في أواخر أيّام حكم قباد في المدّة الواقعة بين سنة (528) حتّى (529) للميلاد، تغيّر موقف الملك من المزدكيّين، والسّبب ما كان يخطّط له المزدكيّون من مؤامرة تستهدف وليّ العهد كاووس بدشخوار شاه ابن قباد، وعلى الرّغم من قرار الملك، كانوا يخطّطون بالمؤامرة والتّحريض لتعيين وليّ العهد ملكاً، غير إنّه؛ بأمر من قباد، أُقيم مجلس مناظرة بين المزدكيّين والموبذان، وقد حضر المجلس عدد من الموبذان مثل ماهداذ ونيوشاهبوهر وداذهرمز وآذرفرخ بغ وآذرباذ وآذرمهر وبخت آفريد[2] وانتهى المجلس بهزيمة مزدك على يد الموبذان، ثمّ أصدر قباد أمراً بقتل المزدكيّين، ونفذ خسرو أمر الملك.[3]

خسرو ومزدك:

كثيرة تلك الآراء التي تحدّثت عن ارتكاب المجازر بحقّ المزدكيّين، وقد ذهب بعضهم إلى أنّ المزدكيّين قُتلوا في عهد حكم قباد، بينما قال آخرون: إنّ عهد خسرو أنوشيروان شهد تلك المجزرة.

وعلى كلّ حال، فقد منح الموبذ خسرو الأوّل لقتله كبير الزّنادقة مزدك لقب أنوشيروان «خالد الرّوح» وكان هذا اللّقب يُطلق على الأموات الذين يدخلون الجنّة.[4] وقد كان كاووس ابن قباد يمثّل التّهديد الأخير الذي يهدّد حكم السّاسانيّين بعد ارتكاب المجزرة بحقّ المزدكيّين، وكان من أهالي بدشخوار، وادّعى خلافة قباد؛ وبعدما قرؤوا وصيّة قباد القاضية بتعيين خسرو خليفة له، سلّ سيفه لقتل خسرو، لكنّه أخفق في هذا، وقُتل بعدها.

(1) مينوي مجتبى (مصحح)، نامه تنسر به گشنسپ، 1354، ص 58.
(2) مصاحب غلامحسين، دايرة المعارف فارسى، ج 2، بخش 2، 1383، ص 2756.
(3) كريستين سن آرتور، ايران در زمان، ص ص 259-260.
(4) Russel، J_R، Kartīrand Mānī ...p. 190.

كما يقول كرستين سن: أُخمدت نيران آخر تهديد بوجه السّاسانيّين من جانب المزدكيّين.[1] وكان أنوشيروان ـ على غرار ما فعله جدّه أردشير ـ يريد توحيد الدّين والدّولة لتتجلّى في شخصيّته، وكان يروّج أنّه داعم الزّرادشتيّة ومبلّغها، ولم ينهج نهج ذلك التّسامح في التّعامل مع أتباع الأديان الأخرى الذي سار عليه سابور، إذ كان يؤمن بأنّه ضروريّ لصون الإمبراطوريّة.

مع أنّ إصلاحات أنوشيروان في بداية حكمه لم تتجاوز دائرة ملاحقة المزدكيّين، إلّا أنّه كان يكتفي في ملاحقتهم بإنزال العقوبة بمثيري الفوضى، ولم يصرّ على الحؤول دون نشر تعاليمهم.[2]

لم يتحدّث أحد عن مزدك وحركته لسنين بعد مقتلهم ومحقهم، كما لم تتحدّث الكتب التي أُلفت حتّى القرن السّادس للميلاد عن هذه الحركة، وقد يكون السّبب حنكة خسرو أنوشيروان وذكاءه، إذ لم يتخلّ عن الحيطة والحذر في الكثير من القضايا؛ وبهذا كان يمحو ذكرى والده كما تجلّت في عقليّة النّاس بشكل أو بآخر، أو كما جاء في الكثير من كتب التّاريخ فإنّ خسرو ذاته؛ عند مواجهة مزدك، كان يحمل ذكريات أليمة، فكان عليه التّعامل بوحي من طبيعة الملك وغروره وألّا يثير علامة استفهام حول مكانة الملك، كما لا يجب أن يقول أحد ما: إنّ الملك تأثّر بواعظ من طبقة الكادحين، ونشر شيئاً ما بمشورة منه أو اتّبع فرقة ما، لهذا كانوا يرون أنّه لا مفرّ من إخفاء التّيّار التّاريخيّ الحقيقيّ، وعلى أيّة حال، فقد كانوا مرغمين على إخفاء تلك الفئة المبتدعة وإخراج مزدك من خشبة مسرح التّاريخ، وألّا يُذكر اسمه إلّا بالشّتم والسّبّ.[3]

(1) كرستين سن، آرتورايمانوئل، سلطنت قباد و ظهور مزدک، ترجمة احمد بيرشک، 1374، ص 106– 107.
(2) زرين كوب عبد الحسين، روزگاران، ص 227.
(3) كليما اوتاكر، تاريخچة مكتب، ص ص 47– 51.

تقلّد خسرو وموبذان بعد المزدكيّين الحكم ثانية، وتسلّما مقاليد الأمور، فاتّعظا بثورة مزدك وأتباعه التي كانت تعبّر عن مطالب النّاس، وقاما بإصلاحات في بنية المجتمع؛ خاصّة في النّظام الاقتصاديّ الذي كان يشكلّ إحدى أهمّ أسباب ثورة مزدك، لكنّهما لم يقوما في البنية الدّينيّة بأيّ إصلاحات، بل استفحل عمل رجال الدّين في بلاطه، وزاد اهتمامه بالقضايا الدّينيّة في إدارة البلاد كما تذكره كتب التّاريخ زرادشتيّاً متزمّتاً حتّى ذهب بعض من المؤرّخين إلى أنّ الدّيانة الزّرادشتيّة بالمعنى الصّحيح للكلمة صارت الدّيانة الرّسميّة في إيران في عهده.

مصير المزدكيّين:

تولّى هرمزد الرّابع مقاليد الحكم بعد خسرو أنوشيروان، وكما نقل البلعمي والطّبريّ ومؤرّخون آخرون، فإنّ هذا الملك ـ خلافاً لخسرو أنوشيروان ـ وضع دعم الطّبقات الفقيرة والكادحين على رأس اهتماماته؛ إلّا أنّه لا يُعرف هل قدّم الفلّاحون والمزدكيّون الذين هربوا من مجزرة خسرو الأوّل سالمين المساعدة والدّعم لهمرمزد وسياساته أم لا؟ وقد أثار أسلوب هرمزد هذا ومعتقداته سخط الطّبقات الرّاقية من المجتمع، واستوقدت نيران الفتنة من كلّ صوب وحدب، فخلعوه عن الحكم، وتولّى بعده بهرام جوبين، ثمّ خسرو الثّاني؛ واتّخذ خسرو الثّاني سياسة مناهضة للدّين، فجمع في عهد حكمه الكثير من الكنوز والأموال واتّعظ من الحادثات السّابقة، وسار في اتّجاه تحقيق رفاهية القرويّين وراحتهم، واستعمل نفراً لجمع الضّريبة من الرّعيّة.

استمرّت أنشطة من تبقّى من المزدكيّين بعد المجزرة الرّهيبة التي راح ضحيتها عدد كبير منهم على يد أنوشيروان، وبرزت إلى العلن بعد هيمنة العرب متّخذة صوراً وطرائق مختلفة؛ منها أنّه في عام (583) للميلاد، ثار قسم من جنود الخاقان التّرك بقيادة ابرزي (أو ابروي) ابن الخاقان على

قائدهم، ثمّ جعل المتمرّدون مدينة بخارى مركزاً لأنشطتهم؛ حيث تدلّ الرّوايات على أنّ الملّاك والتّجّار هربوا من بخارى إلى فرغانة خوفاً من تداعيات هذا التّمرّد.

اعتمد أبرزيّ على الفقراء والبؤساء، وتمكّن خاقان التّرك (قره جورين) بعد ثلاث سنين من الهيمنة على «بيقند» إحدى مراكز التّمرّد من هزيمته، ووقع أبرزي أسيراً في يده، وأباد أنصاره بوحشيّة تامّة.[1]

يؤيّد وجود المزدكيّين ـ وخاصّة في أجزاء من الأرضين الإيرانيّة في القرون الإسلاميّة الأولى ـ ما ذهبنا إليه، فقد جاء في المصادر التي بين أيدينا فهرس طويل من المناطق التي وُجد المزدكيّون فيها بقوّة، منها جبال أذربيجان وأطراف أصفهان والأهواز وجرجان طبرستان وخراسان وسغد ودينور في أرمينيا.[2]

وتدلّ ملاحقة المانويّين في إمبراطوريّة بيزنطة على التّرحيب الذي واجهته حركة المزدكيّين في البلدان المجاورة، ذلك أنّ أهل تلك البلدان، كانوا يظنّون بأنّ حركة المزدكيّين ليست إلّا جزءاً من المانويّة.

عارض يوستي نوس الأوّل وخليفته يوستي نيانوس الأوّل في قسطنطينيّة على غرار خسرو الحركات التي تشكّل تهديداً للنّظام الاجتماعيّ والمنظّمات القديمة المقدّسة، وتصدّى للزّنادقة.[3]

كانت حركة مزدك التي تُعرف بـ (تمرّد فقراء المدن والفلّاحين) فيما بعد وراء ظهور بدع وإلحاد باوليكين وبوجوميل وقطر وأغبيلو في القرون الوسطى وبعدها، إذ كانت فكر المزدكيّين تشكّل الأساس الفكريّ لتلك

(1) طبري ، احسان، برخى، ص 184.
(2) يارشاطر احسان، «آيين مزدک، ص ص 458 – 459.
(3) كليما ، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص 304.

التّمرّدات.[1] وقد كانت بيزنطة وبلغاريا وأوروبّا الغربيّة وجنوب فرنسا مسرحاً لتلك الجماعات التي بدأت في القرن التّاسع، واستمرّت حتّى القرن الثّالث عشر للميلاد، وتركت تأثيراً لبعضها على بعض شيئاً فشيئاً.[2]

وقد توافرت بعد انهيار الحكم السّاسانيّ والعجز الذي بدأ يعتري النّظام الدّينيّ للزّرادشتيّة شيئاً فشيئاً؛ توافرت فرصة للمزدكيّين لنشر فكرهم، ولم تتطرّق الكتب والمصادر التي بين أيدينا إلى شرح كيفيّة أنشطة هذه الفرقة في القرن الأوّل بعد انهيار السّاسانيّة، إلّا أنّ معتقدات غلاة الشّيعة الخاصّة بهم، وهي الإيمان بحلول الله في الأنبياء والأئمّة، وفكر التّناسخ، والغيبة، ورجعة الإمام، والاعتماد على معاني القرآن الباطنيّة،[3] وكذلك فرق مثل خرّميان والمحمّرة، أقول: تلك المعتقدات خرجت من رحم فكر المزدكيّين.[4]

ظنّ المزدكيّون بعدما هيمن الأمويّون على السّلطة بأنّ مدّة الشّدّة قد انتهت، وحان دور الحرّيّة، لكنّهم عرفوا فيما بعد، أنّ الأمويّين لا يقلّون عن السّاسانيّين شدة في قمع المزدكيّين، فتظاهروا بالإسلام خوفاً من سخط الخلفاء ولعدم دفع الجزية، إلّا أنّه بدلاً من الانضمام إلى صفوف أهل السّنّة، انتصروا للشّيعة المطالبين بالخلافة الموروثة، فأصبحوا ممثّلين للمعارضة السّياسيّة والثّوريّة في الإسلام، فقد كان الشّيعة يرون وجوب بقاء الخلافة على أسس موروثة، فصاروا ملاذاً للطّبقات الكادحة وفي الغالب الموالي، إذ كان الموالي يحملون خليطاً من فكر ومعتقدات حديثة تعود إلى إيران القديمة وبلاد ما بين النّهرين واليونان، إلّا أنّ ملّاك الأرضين الزّرادشتيّين، اعتنقوا بالتّدريج مذهب أهل السّنّة، وناصروا الحكم، وانضمّ المزدكيّون إلى حركة

(1) لوكونين ولاديمير گريگوريچ، تمدن ايرانى، ص 125.
(2) رئيس نيا رحيم، از مزدک تا بعد، 1358، ص 28.
(3) يار شاطر احسان، «آيين مزدک، ص 459.
(4) صديقي غلامحسين، «جنبش‌هاى، ص ص 141 – 142.

كيسانيّ الثّوريّة، وقدّموا لهم العون في نشر فكرهم.[1] وبذل المزدكيّون كلّ ما بوسعهم في سبيل الإطاحة بالأمويّين، إلّا أنّه عندما كانوا يظنّون بأنّ الرّياح تسير كما تشتهي سفنهم؛ عرفوا أنّ العبّاسيّين المحافظين ليسوا إلّا سدّاً منيعاً في سبيل تحقيق طموحاتهم! إذ وجّه العبّاسيّون ضربة موجعة للمزدكيّين بقتلهم أبا مسلم، وقد أدّى الإخفاق النّاجم عن هذه الهزيمة إلى ظهور حركات دينيّة – سياسيّة عديدة ومنها ثورة سنباد وثورة المقنّع الشّهير بـ نبيّ خراسان المقنّع.[2]

إلّا أنّ ملاحقتهم الوحشيّة تحت ذرائع منها «خرّميّ ورافضيّ وزنديق وما ماثلها» لم يضع أمامهم مفرّاً سوى اللّجوء إلى التّمويه أكثر من ذي قبل، كما جعلهم ينضمّون إلى الفرق الإسلاميّة.[3] إلاّ أنّ حضورهم تحت عنوانات مثل مزدكيّ وخرميّ، بقي حتّى العهد المغوليّ، واستمرّ بعده.[4]

ركيزة تعاليم مزدك:

اختلفت الآراء التي تتحدّث عن أساس تعاليم مزدك، فبينما يذهب بعضهم إلى أنّ ديانة مزدك لا تروّج لأيّ ديانة جديدة؛ إنّما هي تابعة للدّيانة الزّرادشتيّة، والفرق بين الاثنين التّعديلات التي شهدتها المزدكيّة، ويذهب آخرون إلى أنّ تعاليم مزدك تابعة للدّيانة المانويّة وأنّها تأثّرت بها.

نشير فيما يلي إلى مختلف الآراء التي قيلت في هذا المجال:

قال البلعميّ في تاريخه: لمّا انقضت عشرة أعوام على حكم قباد، خرج رجل يُدعى مزدك من أرض خراسان ومدينة نسا، ادّعى النّبوّة؛ ولم يبن أسس أيّ شريعة جديدة إلّا شريعة المغ وعبادة النّار والزّواج من الأمّ

(1) يارشاطر احسان، آيين مزدک، ص ص 480 – 481.
(2) المصدر ذاته ص 460–461.
(3) المصدر ذاته ص 463.
(4) اشبولر برتولد، ايران در قرون نخستين اسلامى، ترجمه جواد فلاطورى، ج 1، 1373، ص 275.

والأخت والبنت حتّى سقط النّكاح من المرأة و.....[1]

ولكريستن سن رأي يعارض القول: إنّ ديانة مزدك مؤسّسة على المانويّة، وأنّها ليست إلّا إصلاحاً في الدّيانة المانويّة وعلى غرار تلك الدّيانة يجري الحديث عن علاقة أصلين قديمين أي النّور والظّلمة.[2]

وتذهب الباحثة غيلار إلى أنّ مزدك تابع لماني، وأنّه وجّه بثورته ضربات قاضية للدّيانة الزّرادشتيّة، وجعل الضّعف يسري في عروقها يوماً بعد يوم.[3]

غير إنّ النّظريّة القائلة بتبعيّة الدّيانة المانويّة لمزدك، واجهت نقداً شديداً جاء على لسان «شاكي» إذ تساءل: كيف يمكن في مجتمع زرادشتيّ متزمّت كوّنت القوانين والمعتقدات القديمة لعبادة مزدا تفاصيل كيانه وامتزجت به؛ أن تنتصر المانويّة؛ هذه الدّيانة التي واجه أتباعها لقرون أشدّ وجوه القمع حاملين أسساً تتناقض والدّيانة الصّحيحة ولها من الأتباع القليل، وتتبنّى العلاقات السّلميّة؛ أقول: كيف تنتصر على الحكم السّاسانيّ القويّ.[4]

ويعارض يارشاطر ما ذهب إليه كرستين سن، ويقول نقلاً عن الشّهرستانيّ واصفاً إلهيّات المزدكيّين: هناك أربع قوى روحانيّة واقفة أمام سرير الله تعالى، مثلها مثل أربعة قوائم تقف في بلاط الملك، منها موبذان موبذ وهيربدان هيربد. ولا يمكن تبرير قول القائل: إنّها مستمدّة من فكر

---

(1) البلعمي ابوعلى محمد بن محمد، تاريخ بلعمى، تصحيح محمد تقى بهار (ملك الشعراء) به كوشش محمد پروين گنابادى، 1380، ص 672.

(2) كرستين سن، آرتور ايمانوئل، سلطنت، ص 108.

(3) صبا، محسن، «نظريه‌هاى خانم گيلار دربارة مزدک»، المؤتمر الثالث للدراسات الإيرانية تحقيق محمد روشن، ج 2، 1351، ص 463 – 466.

(4) Shaki، M.، «The social Doctrine of mazdak in the light of middle persian Evidence» Archivorientalni 46، 1978، pp.298-299.

مانويّة، ولم يكن بقدرة كواد تبرير مناصرته للدّيانة الزّرادشتيّة المجدّدة من دون تدمير البنية الرّئيسة للزّرادشتيّين ونظامهم الدّينيّ.[1]

ويشاطر نيكلسون الرّأي القائل: إنّ الدّيانة المزدكيّة ليست إلّا اتّباعاً للدّيانة الزّرادشتيّة. ويصرّح بأنّه لا يجب الاهتمام بما قاله كريستين سن والمؤلّفون اللّاحقون الذين نسبوا نظريّات كونيّة كثيرة مماثلة لنظريّات ماني إليه.[2]

وبالإمكان البحث عن خيوط لحلّ تلك القضيّة إذا ما أجبنا عن تساؤل حول الأسباب التي جعلت مزدكاً يوظّف الأيديولوجيّة الدّينيّة الحديثة. إنّ حركة مزدك حركة اجتماعيّة، وكان مزدك بغية عرض تعاليمه لعامّة النّاس مضطرّاً لتوظيف مصطلحات يعرفها النّاس، وإنّ الأيديولوجيّة الوحيدة التي كانت في متناول عامّة النّاس هي أيديولوجيّة الدّيانة الزّرادشتيّة، وأمّا ما عدا هذا فلا سبيل أمامه للجوء إليه. إنّه تمكّن من إيصال تعاليمه بالمصطلحات الدّينيّة بشكل لافت إلى عامّة النّاس، لكنّ هذا لا يجعلنا ندّعي بأنّ ما كان يبحث عنه مزدك إنّما هو إعادة النّظر في الدّيانة الزّرادشتيّة، لكنّه اقتطف ما ينفعه لأنشطته كونه متحدّثاً باسم العامّة من الدّيانة الزّرادشتيّة. ومن الواضح أنّه وظّف اللّغة الدّينيّة لتحقيق أهدافه العلميّة لكونها وسيلة لنشر فكره، إذ لا تطابق بين تعاليمه وديانة مزدا والأخلاق السّائدة على تلك الدّيانة.[3]

ويذهب مهرداد بهار إلى أنّ الدّيانة المزدكيّة نهضة زرادشتيّة - غنوصيّة تدافع عن إحداث تغييرات اجتماعيّة واسعة النّطاق. ويقول: لم يكن استلحاق المزدكيّين بالغنوصيّة والمانويّة بتهمة فحسب، إنّما يمكن الذّهاب

---

(1) يار شاطر احسان، «آيين مزدک، ص 454.

(2) نيكسلون احسان، «آيين مزدک، ص 454.

(3) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص 219.

إلى أنّ المزدكيّين كانوا يرون أنّ لديانتهم أساساً زرادشتيّاً، وكانوا يخرجون باستدلالات غنوصيّة عن العالم. وقد يعبّر التّمتّع بالحياة بقدر الإمكان، أو تحمّل الرّياضة الجسديّة كما تنتسب إلى مزدك عن أخلاقيّات غنوصيّة، وإنّ ثنويّة مزدك تبدو مماثلة لثنويّة الزّرادشتيّين، إلّا أنّ قضيّة إنقاذ الرّوح من المادّة تقرّبها من ثنويّة الغنوصيّين. ويختم بالقول: إنّ الدّيانة المزدكيّة أساساً، مزيج من الدّيانة الزّرادشتيّة في العصر السّاسانيّ والدّيانة المانويّة والتّقاليد والمعتقدات السّائدة في التّجمّعات القرويّة في إيران.[1] وتبدو هذه الآراء شرحاً صحيحاً لفكر مزدك وأساس عقائده وتوافق فكر مزدك وتعاليمه.

بوندس وزرادشت ومزدك:

تجمع أكثريّة المؤرّخين على أنّ مزدكاً ظهر في عهد قباد، بينما إذا نظرنا إلى ما ورد في هذا المجال من آراء، تحتمّ علينا تعقّب ظهوره في المدد السّابقة لعهد قباد، فهناك من ذهب إلى أنّ الخلفيّة الدّينيّة والإصلاحات الاجتماعيّة التي قام بها مزدك ناجمتان عن فكر شخصين لا نعرف عنهما إلّا قليلاً، هما بوندوس وزردشت بن خركان.

قال مالالاس عن بوندوس: إنّه كان يعتنق المانويّة وكان يقوم بنشر تعاليمه في روما بحدود عام 300) للميلاد، ثمّ توجّه فيما بعد نحو إيران لنشر بدعه، ويسمّي مالالاس تعاليمه ToTon Daristhenōn وتعني "الأرثودوكسيّة" ويفسّرونها بأنّها فرقة أغاتو.[2] وبناء على هذا فقد كان بوندوس مرتدّاً ولا يُعدّ مؤمناً بالمانويّة ولا متديّناً. كما قيل عن بوندوس: إنّه كان يعيش في عهد ديوكليسين (245-313 ميلادية) وإنّ اسمه هو النّطق اليونانيّ أو الرّوميّ أو الفارسيّ لبوندك الذي كان ينشر فكره في بيزنطة.[3]

---

(1) بهار، مهرداد، اديان آسيايى، 1382، ص 96.
(2) التهايم فرانتس و روت استيل، تاريخ اقتصاد و دولت ساسانى، ترجمه هوشنگ صادقى، 1382، ص 233.
(3) طبري احسان برخى، ص 176.

وقالوا عن بدعة جاء بها بوندوس: «حارب يزدان اهريمن وأوقع به الهزيمة، ولهذا يجب احترام المنتصرين». إنّها أكبر تغيير وبدعة في الدّيانة المانويّة، ويرون أنّ بوندوس كان يتّبعها، لأنّه حتّى عصر ظهور المانويّين لم يضعوا حدّاً لحرب النّور والظّلمة بانتصار النّور البتّة، لكن قيل: إنّ العالم سجن، حُبست شياطين الظّلمة النّور فيه وأوثقته.[1]

ويتحدّث ابن النّديم في تاريخه ـ في قسم الخرّميّة والمزدكيّة ـ عن شخصين، الأوّل مزدك القديم، والثّاني مزدك الأخير، وأنّ مزدك القديم هو مؤسّس الخرّميّة القديمة، ثمّ يشرح عقائده وأوامره الأخلاقيّة بالقول: إنّ مزدكاً الأخير ظهر أيّام قباد بن فيروز، وقتله أنوشروان، وقتل أصحابه، وسار على نهج مزدك القديم.[2]

وذهب كليما إلى أنّ التّعاليم التي كان مزدك ينشرها، لم تخرج من بنات فكره، بل كان مبلّغها لا غير. وفي الواقع، إنّ شخصاً آخر يُدعى زردشت بن خركان، أبدع تلك التّعاليم كما أشار المؤلّفون العرب ويوشع استي ليت إلى هذا الأمر.[3]

وما يجب أن نولي عناية به، هو أنّ زردشت هذا، يختلف عن زردشت (زرواستر) النّبيّ الذي يحظى بتبجيل وتكريم الإيرانيّين، ذلك ـ وكما أورد نولدكة ـ أنّ اسم والديهما لا يبقي مجالاً للمشابهة بينهما.[4]

أمّا فيما يتعلّق بمعتقدات زردشت خركان، فقد قالوا: إنّه كان يؤمن ـ على ما يظهر ـ بإله بعيد؛ أوكل مهمّة خلق العالم وإدارته إلى مخلوقين كانا

(1) خسروي خسرو، مزدک، 1359، ص 52.

(2) ابن النديم الفهرست، ص ص 610 – 611.

*انه زرادشت بن خرك من أهالي فارس كان في القرن الخامس للميلاد موبذ موبذان في مدينة فسا في فارس.

(3) كليما اوتاكر، تاريخچة مكتب، ص 164.

(4) نولدكة تئودور، تاريخ ايرانيان، ص 485.

عدوّين لبعضهما بعضاً، وكان يرى أنّ هناك روحاً في ذات الإنسان، لها أساس إلهيّ، وتتمنّى مغادرة هذا العالم المليء بالسّيّئات والمساوئ، والعودة إلى منبع النّور والسّداد؛ وهذه العودة بحاجة إلى امتلاك علم الإنقاذ، ولا يمتلكه إلّا الأنبياء والأئمّة الحقيقيّون، وأنّهم التّجسيد الإنسانيّ للإله، ولا يخلو الدّهر منهم بتاتاً. وبناء على هذا، فإنّ معتقدات الإنسان تحصل على جزائها في هذه الدّنيا أو تنال عقابها؛ ومؤونة الطّريق هي تطهير الرّوح من التّلوّث والالتحاق بعالم النّور؛ ويناصر أتباع هذا الدّين السّلام والعدالة لسبب أخلاقيّ، ويرون أنّه يجب إزالة أساس شقاء البشر؛ وهو التّمييز الاجتماعيّ النّاجم عن تحريض الشّياطين، كما يجب أن يكون الجميع إخوة متساويين.[1]

ويذهب كرستين سن إلى أنّ بوندوس، هو زردشت نفسه، قائلاً: إنّ الدّيانة المزدكيّة هي مذهب الأرثودوكسيّة التي أسّسها بوندوس. وإذا ما أخذنا بعين الاهتمام أنّ بوندوس المانويّ جاء إلى إيران لنشر دينه بعد الإعلان عنه أمام الملأ في روما؛ فيمكن القول: إنّه كان إيرانيّاً. ويضيف: إنّ اسم بوندوس لا يشبه أيّ اسم علم إيرانيّ، لكن قد يكون لقباً، وقد وردت هذه الكلمة في الثّقافة البهلويّة بصيغة «بونده» و «بوند» ويجب قراءتها «بنديك» بلا شكّ. ذلك أنّه في الخطّ البهلويّ كانوا يكتبون الضّمّة «و» وقد أشار المؤرّخون إلى أنّه كان رجلاً هادئاً وصبوراً ومعتدلاً وقوياً، ونظراً إلى أنّ المؤرّخين العرب يرون أنّ شخصاً يُدعى زردشت هو المؤسّس الحقيقيّ للدّيانة المزدكيّة، فلا شكّ يبقى في أنّ بوندوس (= ستوده = محمود) هو زردشت خركان.[2]

كما يرى منصور شكي أنّ بوندوس هو زردشت؛ معتمداً في ذلك

---

(1) بهار مهرداد، اديان، ص 102.

(2) كريستن سن، آرتور ايمانوئل، سلطنت قباد، ص 106 – 107.

على دينكرد، ويقول: إنّهما كانا مؤسّسين لمدرسة الأرثودوكسيّة، ويُشار إليهما تحت عنوان اشموعان صاحب البدع، وكانا يعيشان قبل مزدك بسنين (بحدود 200 عام) ذلك أنّ آذرباد مهرسبندان ـ وهو موبذ موبذان مهر سبندان ـ وبغية إنهاء نقاشاته الدّينيّة مع المبدعين والبرهنة على حقيقته الدّينيّة، يخضع لاختبار وركرم لإثبات صحّة روايته، وتبيّن تلك القضايا أنّهما ظهرا في عهده ونشرا الأرثودوكسيّة.[1]

لكنّ كليما يخرج بنتيجة مفادها، أنّه نظراً إلى الإجماع بين المؤرّخين حول بوندوس وزردشت فإنّ من الأفضل عدم عدّ بوندوس وزردشت اسمين لشخص واحد، لأنّه يظهر أنّ بوندوس نشر ديانة جديدة مماثلة للمانويّة وذلك نحواً من عام (300) للميلاد، وأنّ زردشت استأنف هذه الدّيانة في النّصف الثّاني من القرن الخامس للميلاد، وجمع أتباعاً له، وأشهر مصادر هذه الدّيانة هو مزدك.[2] ويبدو بالنّظر إلى هذه القضايا أنّ زردشت، كان منظّراً، ووضع لبنات الدّيانة المزدكيّة، لكنّ مزدكاً كان رجلاً عمليّاً؛ ترك تأثيره على سلفه، ولمّا كانت الدّيانة الحديثة في تلك المدّة قد اشتهرت؛ راجت بمرور الزّمن فكرة مفادها أنّ مزدكاً هو أوّل مؤسّس لهذه الدّيانة.

من الأرثودوكسيّة حتّى الأشموغيّة:

قال بعضهم: إنّ الأرثودوكسيّة ظهرت في القرن الثّالث للميلاد بالتّزامن مع ظهور الدّيانة المانويّة، إذ جمعت في تلك المدّة أفيستا المتفرّقة من جديد، وامتازت النّصوص الصّحيحة من المشكوك فيها؛ وإنّ غياب نصّ أفيستا الصّحيح ترك المفكّرين يطلقون فكرهم المختلفة بحرّيّة، وهذا ما كان يسهّل تكوين الفرق الحديثة وأصحاب البدع. ويؤيّد ما جاء به الأسقف والطّبيب السّريانيّ في البلاط السّاسانيّ أكبلهة من رواية؛ يؤيّد رأينا هذا، إذ

(1) شكّى، منصور، «درست دينان»، مجلة معارف، عدد 1، 1372، ص 31.
(2) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص 179.

نقل أنّ زردشت خرّكان ظهر بالتّزامن مع ماني، وأنّ ديانته كانت منتشرة خفيّة أو علناً حتّى ظهور خسرو أنوشروان على غرار فكرة ماني السّيّئة.[1]

ويتحدّث الطّبريّ في تاريخه عن ديانة جديدة وضعها زردشت بن خركان ونشرها مزدك بالقول:

وإنّ كسرى لمّا استحكم له الملك، أبطل ملّة رجل منافق من أهل فسا، يُقال له: زرادشت بن خرّكان. ابتدعها في المجوسيّة، فتابعه النّاس على بدعته تلك، وفاق أمره فيها، وكان ممّن دعا العامّة إليها رجل من أهل مذريّة يُقال له: مزدق بن بامداذ.[2]

وقد جرى الحديث في دينكرد عن أحكام بدعة لزرادشت فسا الذي يسمّي أتباعه الأرثودوكسيّين، وقد أُشير إلى ديانة مزدك بشكل خاصّ.[3]وأخيراً تحدّث مسكويه عن زرادشت الثّاني الذي قمع انوشه روان أتباعه والمزدكيّين معاً.[4] ويجب القول: إنّ الطّبريّ عدّ زرادشت المذكور سلفاً معاصراً لأنوشه روان؛ ذلك أنّ الفكر التي عُرفت باسم مزدك، ظهرت قبل ما يقرب من (200) عام تحت عنوان الأرثودوكسيّة على يد زرادشت بن خرّكان.

فيما يتعلّق بمعتقدات الأرثودوكسيّين يمكننا الإتيان بما ورد في دينكرد كونه أفضل إيضاح لها، إذ ورد أنّ اشموغ الأرثودوكس يسأل موبذ بهدين: ماذا تقول في أنّه لمّا كان تمرّد الشّياطين والطّمع والحاجة والحسد والحقد والأهواء يأتي بسبب المرأة والشّهوة، فبغية التّغلب على تلك الأمور يجب أن يسير تعليم زردشت فسا في سبيل اشتراكيّة المرأة والشّهوة؟ ويعدّد موبذ

(1) شكى، منصور، درست دينان، ص 24.
(2) الطبري ، محمد بن جرير، تاريخ، ص 646.
(3) شكى، منصور، «درست دينان، ص ص 34 – 36.
(4) مسكويه الرازى، ابوعلى، تجارب الامم حققه و قدم له، 1366، ص 90.

بهدين في ردّه على هذا النّقد الكثير من النّتائج السّيّئة المترتّبة على هذا التّعليم، ويرسم صورة المجتمع الأرثودوكسيّ من دون قصد، ويقول: إنّ الاشتراك في النّساء والأهواء التي هي من الأحكام البدعة لزردشت فسا، ويعدّها أتباعه أرثودوكسيّة؛ إنّما هي بدعة ترمي إلى إطلاق سبيل النّاس في التّمتّع بالأهواء النّفسيّة بذريعة قمع شياطين الطّمع والحسد والحقد والشّهوة. إنّه شتّت العالم، وباسم السّلام وراحة النّاس، جعلهم كسولين وعاطلين عن العمل؛ شوّه وجه الدّين بتأويل أحكام الدّين تعسّفاً، وترك الواجبات، أفسد اسم الرّجال وسمعتهم بالزّيجات الجماعيّة، وجعل الفوضى تعمّ المجتمع بإلغاء الزّواج، وأزال بتدمير الملكيّة الخاصّة والمذهب الرّسميّ مكانة الكبار، ووفّر الأرضيّة لهيمنة الأجانب على الإيرانيّين نتيجة تقهقر تلك القضايا.[1]

وهناك من يسأل: كيف كُتبت الدّيمومة لفكر تُصنّف في قائمة الارتداد مثل فكر زرادشت خرّكان وتعاليمه؟ وعلى الرّغم من عدم تسامح النّظام الدّينيّ لموبذان، يردّ كريستين سن على هذا التّساؤل بالقول:

كان زرادشت بن خرّكان إماماً لم تحمل دعوته إلّا الطّابع النّظريّ.[2] وبعبارة أخرى: لمّا كان رجال الدّين الزّرادشتيّون متزمّتين ومتعصّبين لمذهبهم، لم يسمحوا لأيّ ديانة أن تحيا في البلاد،[3] ولم يبدوا أيّ تسامح في مواجهة أتباع المذاهب الأخرى.

ما إن ننظر مليّاً في كتب الزّرادشتيّين حتّى يظهر لنا السّبّ والشّتم لمن يعارض المجتمع المزدائيّ تكراراً ومراراً، وهناك فئة كبيرة منهم يعرفون باسم ديويسنان، لم يؤيّدوا رسالة الزّرادشتيّين وكانت أذكارهم مركّزة على اهريمن، لكنّ زيادة على ديويسنان هناك فئة أخرى نالت قسطاً من

---

(1) Madan، D.M.، The pahlavi Denkard، vols. III، pp.6-7.

(2) كرستين سن، آرتور، ايران در زمان، ص ص 224 – 226.

(3) المصدر ذاته ص 224–226.

السّبّ والشّتم أُطلق عليهم أصحاب البدع أو اشموغان (أو اهلموغان) أو جداراهان. وهم وفقاً لدينكرد ينقسمون إلى ثلاث فئات، وأخطرهم اشموغ المخادع، وقد غيّروا أسس الشّريعة بالتّأويل كما تلقّوها من معلّمهم الأوّل مزديسني (فربودكيشان) وأكثرهم فساداً اشموغان (أي الأرثودوكسيّون) إذ نشر ديانته الشّيطانيّة بسم دين أورمزديّ وتحت غطائه.[1] وقيل: إنّ مزدكاً بامدادان هو أشهر اشموغان وحسبوا اشموغي متناقصاً لبوريوتكيشان أو بتيّاره أيّ كارثة اهريميّنة لعلم الدّين.[2]

ويستنبط شكيّ ـ اعتماداً على ما ورد من قضايا ـ آتيا بأدلّة حول سلوك موبذان الزّرادشتيّين وتسامحهم في العصر السّاسانيّ أنّه: ممّا لا شكّ فيه أنّه على الرّغم من المساعي الجبّارة التي بذلها الحكّام السّاسانيّون والموبذان في تدمير أصحاب الفكر المتنوّرة؛ إلّا أنّ جداراهان ازدادوا قوّة خفيّة وعلناً كلّما مرّت الأيّام، حتّى بلغ الأمر درجة تزعّموا فيها ديانة بقيادة مزدك بامدادان بعد تمرّد عظيم، وأسبغوا شرعيّة على بدعهم.[3]

لكن يبدو أنّ فكر زردشت خرّكان منذ البداية، لم تُعدّ تجلّياً لأشموغي أو البدعة، لأنّه كيف يمكن أن تُقدّم مثل هذه الفكر على يد رجل دين ينتمي إلى بلاط الملك السّاسانيّ، وتحظى بقبول الملك رسميّاً، ويعمل على نشرها بجهد وجد؟

يجب البحث عن الإجابة عن هذا السّؤال في النّظام المركزيّ للجهاز الدّينيّ الزّرادشتيّ الموضوع على أسس السّلوك السّديد؛ ذلك أنّه عندما يتحالف الملك والدّين، تصبح إقامة الأعمال الدّينيّة بالشّكل الصّحيح

(1) Madan، D.M.، The pahlavi ...، p.892.

(2) مزداپور، كتايون، «چاشتەها يا سه نحلة فقهى در روزگار ساسانيان» در ياد بهار، 1376، ص 406.

(3) شكى، منصور، «درست دينان، ص 30.

وسيلة لتمييز المؤمن من الكافر، وليس تبنّي الإيمان الصّحيح.[1] وإيضاحاً لما فات نقول: عند الموبذ، المتزمّت الزّرادشتيّ الكافر، هو من يترك ما يراه السّلوك السّديد ويعتنق أدياناً أخرى مثل المسيحيّة. وتُعدّ مثل تلك الأعمال عنده نوعاً من اختراق المعايير في المجتمع وتعرّض هيمنة الموبذان المطلقة للخطر.

وعلينا أن ننوّه مسبّقاً بأنّه كان بالإمكان تقديم مختلف التّأويلات لأفيستا، هذا النّصّ الدّينيّ الرّئيس للزّرادشتيّين، ومردّ هذا أنّ خطاب أفيستا طوال العصور والقرون طواه النّسيان، وحتّى في يومنا هذا، هناك أدلّة تفيد أنّه في العصر السّاسانيّ، لم يكن الموبذان يستوعبون كلّ أناشيد الزّرادشت أو كاهان، وهناك أجزاء أخرى من أفيستا لم تكن تُستوعب كما ينبغي بسبب نسيان ما يحمله خطابه من رموز.

من هنا، يمكن أن نعرف أنّ الأرضيّة كانت مهيّأة من كلّ جانب لظهور أنواع التّفاسير والتّأويلات. هذا وتحظى التّأويلات والتّفاسير التي لم تعرّض أساس الدّين والدّولة للخطر بتأييد الأوساط الموبذيّة وتطرد ما عداها.[2] وجدير بالذّكر أنّه في القرن الأوّل من الحكم السّاسانّي أي في المدّة التي جمعت أفيستا المتفرّقة ثانية، كان المجال مفتوحاً لتقديم مختلف التّفاسير، لكن عندما جمع مهرسبندان الموبذ الشّهير في عهد سابور الثّاني

(1) فراي ، ريچارد، ميراث باستان ايرانى، ترجمه مسعود رجب نيا، 1373، ص ص 375 - 377.
جدير بالذكر بان البروفيسور فراي أورد هذه القضية لايضاح سبب خلود زروانيسم في العهد الساساني ويمكن استخدام نفس السبب عند الحديث عن الفرق الدّينية الأخرى في عهد الساسانيين (آقايي، سيد مجتبى، مزدك اصلاح طلبي وفروباشي، هفت اسمان، العام الثالث والرباع، عدد 12 و13 ص 139).
(2) Zaehner، R.C.، The Dawn and twilight of zoroastrianism، 1961، rep1975 ـ، pp.23- 24.

النّصّ الرّسميّ لأفيستا، أغلق ذلك الباب.[1]

ونظراً إلى أنّ كلّ اهتمام الموبذان والحكّام كان مركّزاً على السّلوك السّديد للنّاس؛ ولم يكن مفرّ لهم من تبنّي التّسامح في معاملة التّفاسير المختلفة لزند وأفيستا، فإنّه يجب القول: إنّه مادام قباد ومزدك لم يوظّفا الجوانب العلميّة لتعاليم زردشت خرّكان النّظريّة؛ فإنّها بقيت مستمرّة. غير إنّه بعد تطبيق فكره على أرض الواقع، واجه معارضة الموبذان والحكّام، ولم يكن لا زرادشت خرّكان ولا المزدكيّون يدّعون تبنّي رسالة حديثة أو إرادة إحداث تغيير في ركائز ومعتقدات المزديسنيّة؛ إنّما كانوا يرون أنّهم يقدّمون المعنى الصّحيح لزندة وأفيستا[2] ثمّ إنّ ادّعاءهم هذا جاء نتيجة لنسيان لغة أفيستا، وبناء عليه، لم يكن بالحدث الجديد في أوساط الموبذان، ومن اللّافت أنّ خواجة نظام الملك أوضح هذه القضيّة:

«قال مزدك: أرسلوني كي أحيي الدّيانة الزّرادشتيّة، إذ نسي النّاس معنى زند أفيستا؛ ويقومون بتعاليم الإله ليس كما جاء بها زرادشت، قال الملك: يا كبار القوم ويا موبذان: ماذا تقولون في هذا المقال؟ قالوا: أوّلاً إنّه يدعوننا إلى ديننا وكتابنا ولا يعارض زرادشت و...»[3]

لا شكّ في أنّه مادامت تلك التّعاليم تحمل الطّابع النّظريّ لا غير، فلن تثير أيّ ردّة فعل، لكن ما إن ظهرت النّتائج العمليّة وتوجّهت البوصلة نحو شتم الكبار والأشراف وإقصائهم حتّى تحوّلت الأرثودوكسيّة إلى الإلحاد والأشموغيّة بكلّ ما يحملانه من معنى.

(1) شكى، منصور، «درست دينان، ص ص 31 – 33.
(2) المصدر ذاته ص 39.
(3) نظام الملک، ابوعلی، سیاست نامه، ص 258.

هل مزدك موبذيّ؟

يشكّل السّؤال أعلاه إحدى القضايا التي تحظى باهتمام الباحثين في سيرة حياة مزدك، ذلك أنّه لا يمكن قبول ـ من دون تقديم الأسباب ـ أنّ مزدكاً كان يتمتّع بمكانة دينيّة واجتماعيّة، وأنّه قام فجأة بالإصلاحات في المجتمع، ولا يبقى أمامنا هنا إلّا تأييد رأي أبي ريحان حيث يقول: ظهر بعد هؤلاء رجل يُسمّى مزدكاً بن همدادان من أهل نسا، وكان موذبان موبذ أي (قاضي القضاة) في أيّام قباذ بن فيروز، فدعا إلى الاثنين؛ وخالف زرداشت في كثير من مذهبه، وقال باشتراك النّاس في الأموال والحرم، فاتّبعه خلق لا يُحصى، وآمن قباذ به.[1]

وجاء في مجمع التّواريخ والقصص: جاء بِمذهب المزدكيّة رجل لقبه موبذ الموبذين، واسمه مزدك بن بامدادان، جعل به قباذ يبيح النّساء للنّاس والأموال والمكروه والمذموم، لمّا خلفه أنوشروان ردم مذهب مزدك بالحجّة.[2]

ويرى مهرداد بهار فيما يتعلّق بموبذيّة مزدك أنّه وفقاً للوثائق التّاريخيّة، فإنّ الدّيانة المزدكيّة تُعدّ استمراراً للدّيانة المانويّة، وليس مزدك إلّا موبذاً مانويّاً. هذا ويُرجّح أنّه كان موبذاً زرادشتيّاً مانويّاً، وليس رجل دين مانويّاً، ما يبرهن على علاقته الوطيدة بقباذ.[3]

ومن الأسباب التي تقودنا إلى تأييد كون مزدك موبذ موبذاناً واعتناقه الدّيانة الزّرادشتيّة، أنّ الانتماء إلى طبقة ما وتولّي المناصب في المجتمع السّاسانيّ الهرميّ كان موروثاً، وبناء عليه يجب القبول بأنّ مزدكاً قد ترعرع في أحضان أسرة رجل دين، وأنّ آباءه يحلّون في مراتب دينيّة سامية، ما يرفع

(1) البيرونى، ابوريحان، آثار الباقيه، ص 254.

(2) مجمل التواريخ والقص ص تصحيح ملك الشعراء بهار، 1318، ص36.

(3) بهار مهرداد، «ديدگاه‌هاى تازه درباره مزدک» در جستارى چند در فرهنگ ايران، 1374، ص 259.

رصيده ومكانته في أمر الزّعامة.

زد على هذا أنّ القيام بمثل تلك الثّورة الخطيرة ومحاربته المستميتة التّقاليد القديمة والمقدّسة لمزدا يسني وتهديم أسس المكانة الطّبقيّة كانت تتطلّب رجل دين ذا نفوذ وشهرة في المجتمع؛ من هنا كان يجب أن يتمتّع مزدك نفسه بالفضائل والسّمات التي تتطلّبها الأرثودوكسيّة، منها التّقوى والعرفان والسّير على درب الدّراويش والتّمتع بالشّعبيّة واعتناق الزّرادشتيّة وتبنّي التّوجّهات الثّوريّة والطّموح إلى تحقيق عالم يسوده السّلام والعدالة والمساواة والأخوّة.[1]

وقد وضع كليما على محكّ النّقد الرّأي القائل: إنّ مزدكاً موبذان موبذ زرادشتيّ. ورفضه.

ومن الأسباب التي يقدّمها لهذا الرّأي، أنّه لا يمكن أن تخرج شخصيّة مزدك المتمرّدة والإصلاحيّة من وسط مجتمع محدّد ومكوّن من موابذة تلقّوا تعليماتهم بمنتهى الدّقّة، ولا مجال لظهور تلك الفكر عند ممثّلي جمع كبار رجال الدّين أي أقوى طبقة في المجتمع. ويضيف: إنّما مزدك كان متحدّثاً باسم الشّعب، ويغلب الظّنّ على أنّه كان ينتمي إلى فرقة مانويّة، وقد استمدّ مختلف فكره من أسفاره الكثيرة وبيئته واضعاً إيّاها في أطر المانويّة، ولمّا كان يريد نشر رسالته في إيران، استعان بديانة مزديسنا، وحقّق ما كان يصبو إليه تحت غطاء تلك الدّيانة.[2]

ولا يبقى أخيراً إلّا أن نؤيّد القول: إنّ مزدكاً كان موبذ موبذان، ولهذا تغلغل في بلاط الملك، وبلغ أمره درجة تدخّل فيها في قضيّة خليفة الملك، وتمكّن من فرض إصلاحاته الاجتماعيّة بمساعدة بعض من النّجباء.

(1) شكى، منصور، «درست دينان، ص 47.
(2) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص ص 259 ـ 260.

فالواضح أنّ مثل تلك الإصلاحات؛ لا تتمّ إلّا على يد موبذ موبذان وفي هيئة أفيستا الحديثة، فلو جاءت على غير تلك الصّيغة، لكانت أثارت سيلاً من معارضة نظام رجال الدّين وموبذان.

ويغلب الظّنّ على أنّ اتّهام تعاليم مزدك بالإلحاد ما هو إلّا تبرير لممارسات قباذ والنّجباء المنتمين إلى خسرو، لأنّهم كانوا يرون أنّ إصلاحات مزدك تعارض سموّ الدّولة فكانوا يبرزون مكامن ضعف تعاليمه.

تعاليم مزدك:

هناك الكثير من الآراء تناولت المعتقدات والتّعاليم التي كان مزدك يعمل على نشرها، وأدّت إلى تقديم مختلف التّفاسير حولها.

وقد كتب ابن النّديم عن عقائده:

وصاحبهم مزدك القديم، أمرهم بتناول اللّذّات، والانكباب على بلوغ الشّهوات، والأكل والشّرب، والمواساة والاختلاط، وترك استبداد بعضهم على بعض؛ ولهم مشاركة في الحرم والأهل، لا يمتنع الواحد منهم من حرمة الآخر ولا يمنعه، ومع هذه الحال، هم يرون أفعال الخير، وترك القتل وإدخال الآلام على النّفوس؛ ولهم مذهب في الضّيافات ليس لأحد من الأمم: إذا أضافوا الإنسان لم يمنعوه من شيء يلمسه، كائناً ما كان.[1]

ويقول الثّعالبيّ عن تعاليمه:

(كان مزدك يعتقد في أنّ الله جعل الأرزاق في الأرض ليتقاسمها العباد بينهم بالسّويّة، ولا يأخذ واحد منهم نصيباً أكثر من الآخر، كما كان يقول: ولكنّ النّاس يمارسون الظّلم على بعضهم ويعارضون بعضهم بعضاً، والأقوياء غلبوا الضّعفاء، واستأثروا بالأرزاق والأموال؛ والواجب أن

(1) ابن النديم ، محمد بن اسحاق، الفهرست، ص 611.

يُؤخذ للفقير من الغنيّ كي يتساوى النّاس في الأموال، ما فضل من يأخذ من الأموال والنّساء والأشياء بلا حدود على الآخرين؟[1]

وقد وردت معتقدات مزدك في النّصوص البهلويّة أكثر من مرّة، وواجهت تكفير الزّرادشتيّين، وقد كانوا يعارضون معتقدات وفكر مزدك قبل الإسلام وبعده، وينظرون إليها بوصفها بدعة في ديانتهم، إذ أوردوا معتقدات معارضيهم في مؤلّفاتهم، ومنها ما يمكن الإشارة إليه في البند الخامس والأربعين من كتاب ارداويراف نامة إذ ورد فيه:

«رأيت رجلاً سائراً ينهش الدّود جسده فسألته: ما الذّنب الذي اقترفه هذا الجسد؟ قال سروش اهلو وآذريزد: هذه روح رجل كذّاب شهد بالكذب في الدّنيا وسرق مبتغى المحسنين ومنحها السّيّئين».[2]

وأهمّ ميزة لتعاليم مزدك أنّها توجّه الضّوء إلى الظّاهرات الاجتماعيّة وتوجّه النّقد لها، وتضع أسس رؤيتها الكونيّة على القضايا اليوميّة، وإنّ الأمر الذي يلفت انتباه مزدك إظهار أسس اللّامساواة في المجتمع والتّركيز على تحقيق العدالة والمساواة، كما يعتقد في أنّ أهورامزدا قد جعل النّعم المادّيّة في متناول العامّة بالتّساوي، أمّا اللّامساواة، فتظهر عند الذين يهيمنون على مال الآخرين بالقوّة وعنوة، وهذا هو أساس الحقد والحسد والغضب والحرب، فإذا ما أُزيلت اللّامساواة في الانتفاع بالنّعم المادّيّة، عندها يزول الأساس المادّيّ والاجتماعيّ لتلك الشّدائد الكبيرة، ويحلّ محلّ الحقد والغضب والحرب السّلام والحبّ والمودّة، والجهاد في سبيل انتصار النّور هو الجهاد في سبيل انتصار المساواة والعدل والحبّ والمودّة، وإنّ كلّ ذلك النّضال الأهوارئيّ والأيزديّ موجّه نحو الأهريمن. وثمّة مؤرّخون

---

(1) الثعالبى، ابومنصور عبدالملك بن محمد، شاهنامه ثعالبى، ص 288.

(2) جينيو، فيليپ، ارداويرافنامه، ترجمة و تحقيق ژاله آموزگار، 1382، ص ص 74 – 75.

في العصر الرّاهن سمّوا تعاليم مزدك حول المساواة والعدالة «الشّيوعيّة المزدكيّة» أو «الشّيوعيّة الإيرانيّة».[1] إذ قال غيرشمان: «إنّ مشروع مزدك الذي يُسمّى الشّيوعيّة الإيرانيّة بحقّ، هي خطّة ثوريّة حقيقيّة».[2]

وإبداعات مزدك التي نشرها في إطار تعاليمه هي:

ـ أحلّ النّساء وأباح الأموال بغية تهذيب النّفس والمساواة في النّعم الدّنيويّة وتأويل أحكام مزديسنيّ (وليس الإتيان بديانة جديدة).

ـ ترك الواجبات.

ـ تبنّي التّصوّف والعرفان.

ـ إفساد نسب الرّجل واسمه ولقبه.

ـ الإطاحة بالملكيّة الخاصّة وإزالة الامتيازات الطّبقيّة الأخرى.

ـ إلغاء زواج الإبدال كونه أحد أهمّ آليّات استمرار نسب النّاس، ونشر السّلام والتّساهل في المجتمع.[3]

الدّيانة المانويّة ومذهب مزدك:

أشارت جلّ المؤلّفات الشّرقيّة منها والغربيّة إلى التّقارب بين المذهب المزدكيّ والدّيانة المانويّة؛ فعلى سبيل المثال أشار الشّهرستانيّ إلى أنّ أسس الفكر المزدكيّة تماثل الدّيانة المانويّة.[4] ويعدّ كريستين سن المذهب المزدكيّ إصلاحاً في الدّيانة المانويّة،[5] كما يرى ريتشارد فراي أنّ الدّيانة المزدكيّة تمثّل

(1) طبرى، احسان، برخى، ص 181.
(2) گيرشمن، رومن، ايران از آغاز تا اسلام، ترجمه دكتر محمد معين، 1372، ص362.
(3) شكى، منصور، «درست دينان، ص 35.
(4) الشهرستاني ابوالفتح محمد بن عبدالكريم، توضيح الملل (ترجمه كتاب الملل و النحل)، به تحرير و ترجمه مصطفى خالقداد هاشمى، به تصحيح و تعليق سيد محمد رضا جلالى نائينى، 1361، ص 423.
(5) كرستين سن، آرتور ايمانوئل، سلطنت، ص 108.

الجانب الاجتماعيّ والاقتصاديّ لمذهب المانويّة،[1] ويصّر بيغولو سكايا إصراراً كبيراً على القواسم المشتركة بين المعتقدات المانويّة ومزدك.[2]

هذا وينبغي القول: إنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال القول: إنّ الدّيانة المزدكيّة تابعة للدّيانة المانويّة أو حسبانها بدعة فيها. ويغلب الظّنّ على أنّ معارضي المزدكيّين في إيران رموهم باتّباعهم الدّيانة المانويّة التي كانت تشكّل في تلك الآونة مثالاً للإلحاد والارتداد، وقد يكون السّبب في تقديم العون للدّيانة المزدكيّة في هذا الأمر كثرة التّعاليم العرفانيّة في الدّيانة المزدكيّة؛ ولمّا كان بينها وبين المانويّة أوجه تشابه كثيرة، فقد سهّل هذا رميهم بتلك الاتّهامات على يد الوشاة.[3]

وهناك قواسم مشتركة بين الدّيانة المانويّة والدّيانة المزدكيّة كما هناك فوارق تفصل بين الاثنين، ومن تلك القواسم المشتركة وجوب الابتعاد عن كلّ ما يوطّد علاقة الرّوح بالمادّة، ومن هنا حرم أكل اللّحوم عند المزدكيّين، وزيادة على هذا، كانوا يلتزمون ببعض من قواعد الرّياضة الجسديّة فيما يتعلّق بتناول الطّعام، وكان يُطلق على المؤمنين من الطّراز الأوّل في الأوساط المانويّة وصف «المختارين» وكان على العضو في هذه الطّبقة أن يبقى طوال الحياة عزباً، وكان يُسمح لهم بامتلاك طعام ليوم واحد وألبسة لسنة واحدة، وعلى غرار الدّيانة المزدكيّة، كانت الدّيانة المانويّة تنزع نحو الرّياضة الجسديّة، ويبدو أنّ هناك قوانين مماثلة يلتزم بها كبار رجال الدّين الزّرادشتيّون[4] وقد دخل أصل ثنويّة الإله كما يؤمن بها ماني في الدّيانة المزدكيّة.[5]

(1) Frye، R.N.، Persia، 1972، p.54.

(2) پيگولوسكايا، شهرهاى ايران در روزگار پارتيان و ساسانيان، ترجمه عنايت الله رضا، 1367، ص ص 402 – 410.

(3) يارشاطر، احسان، آيين، ص 455.

(4) كرستين سن، آرتور ايمانوئل، سلطنت، ص ص 110 – 111.

(5) على نيا، مـم، زمينه اجتماعى قيام مزدك، 1352، ص 43.

أمّا في جانب الفوارق بين المانويّة والمزدكيّة، فيمكننا الإشارة إلى قضيّة شركة النّاس في النّساء، إذ كان مزدك ينشرها، بينما كان ماني يوصي أتباعه بالابتعاد عن النّساء والشّهوات، وهذان الرّأيان متناقضان تماماً كما يظهر.[1]

ومن أهمّ الفوارق بين الاثنين التي لا تبقي مجالاً لعدّ المانويّة والمزدكيّة متماثلتين، هو أنّ ماني يرى أنّ النّور في هذا العالم سجين للظّلمة، وأنّ ممارسات الشّياطين واعية؛ بينما يذهب المزدكيّون إلى أنّ النّور تغلّب على الظّلمة، وأنّ ممارسات الشّياطين لم تصدر عن سابق علم وإرادة.

ويوضّح أبو عيسى الورّاق هذا الأمر بأفضل ما يكون إذ يقول: قول المزدكيّة في العقائد كقول كثير من المانويّة، فهم يثبتون أصلين قديمين للعالم، لكنّهم خالفوا المانويّة فقالوا: إنّ النّور يفعل على القصد، والظّلمة تفعل بالخبط، وذهب مزدك إلى أنّ النّور عالم حسّاس، والظّلمة جاهلة عمياء، والمزاج بينهما على الخبط لا بالقصد. وكذلك الخلاص إنّما يقع بالاتّفاق دون الاختيار.[2]

ومع أنّ منطلق القضايا الكلاميّة للمزدكيّين يشبه المانويّين؛ ويبدأ من رسالة الإنسان في إنقاذ نواة النّور من مخالب الظّلمة، إلّا أنّ المزدكيّين ـ خلافاً للمانويّين ـ ينظرون إلى الأمر نظرة متفائلة وُضع أساس الدّيانة الزّرادشتيّة عليها.[3]

إذن، وإن كان المزدكيّون يميلون كالمانويّين إلى الزّهد والرّياضة الجسديّة، إلّا أنّهم لمّا كانت نظرتهم إلى النّور والظّلمة مختلفة، فإنّهم كانوا يؤمنون بإنقاذ العالم. ومن هنا تحمل عقائدهم طابعاً اجتماعيّاً، بينما لم

(1) زرين كوب عبد الحسين، تاريخ مردم، ص 481.
(2) ابوالقاسمی، محسن، دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان، 1382، ص 47.
(3) بویس، مری، زردشتیان و باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، 1381، ص 160.

تخرج المانويّة من دائرة النّجاة الفرديّة: «لمّا كان مزدك يرى أنّ اللّامساواة بين النّاس هي السّبب الرّئيس للتّباغض والقتال، فلا مفرّ سوى إزاحة اللّامساواة ليرحل التّباغض والنّفاق عن الكون نهائيّاً».[1]

وإن كان يبدو في الوهلة الأولى أنّ تعاليم مزدك مماثلة لتعاليم ماني، إلّا أنّ أسس الدّيانتين تختلف اختلافاً كبيراً، وإنّ إظهار الدّيانة المانويّة والمزدكيّة متماثلتين تبسيط ليس إلّا؛ إذ إنّ مزدكاً إصلاحيّ في أوساط الموبذان، وكان يريد دعوة النّاس في إطار الدّيانة الإيرانيّة القديمة إلى ما يؤمن بأنّه حقيقة الدّيانة الزّرادشتيّة.

الشّركة في النّساء:

عدّت كل التّواريخ القديمة الشّركة في النّساء أبرز طموحات الأرثودوكسيّين؛ فعلى سبيل المثال، جاء في كتاب دينكرد: إنّ الشّركة في النّساء والأهواء من بدع زردشت فسا - الذي يعدّه أتباعه أرثودكسيّاً - و «إنّما هي بدعة بحجّة قمع الشّياطين تطلق العنان للطّمع والحاجة والحسد والتّباغض والشّهوة في تلبية الأهواء النّفسيّة».[2]

وقد واجهت قضيّة اشتراك النّساء حفاوة كبيرة في المجتمع، ولم يبق هذا الأمر على مستوى المجتمع السّاسانيّ، بل انتشرت هذا القضيّة المزدكيّة المهمّة على مستوى المجتمع حتّى بعد دخول الإسلام، فعلى سبيل المثال ما حدث أيّام خلافة هشام عام (723) للميلاد، عندما كان أسد بن عبد الله القسريّ حاكماً على خراسان؛ كان واعظ مرتدّ يُدعى عمّار بن يزيد الملقّب بخداش ينشر فكره في تلك الولاية، فقد نشر بين النّاس عقائد تشوّه الأخلاق العامّة وتعاليم أكثر الأديان، كما تطاول على الأحكام الشّرعيّة والواجبات الدّينيّة مثل الصّلاة والصّيام والحجّ، عادّاً إيّاها عديمة الفائدة،

(1) كرستين سن، آرتور، ايران در زمان، ص 246.

(2) شكي منصور، «درست دينان، ص 39.

وفسّر الآيات القرآنيّة التي وردت فيها تلك القضايا تفسيرا تمثيليّاً، وأباح عام (736) للميلاد الاشتراك في النّساء، فردعه الحاكم العبّاسيّ.[1]

يجب علينا لاستيعاب الحقائق التي تخفي ذواتها خلف تلك الرّوايات معرفة أمر مهمّ هو أنّه على الرّغم من الأسلوب القديم في كتابة التّاريخ المتمثّل في حسبان إرادة الأشخاص السّبب الرّئيس في ظهور الحوداث والمتغيّرات، إذ يبرز عمل أصحاب الشّهرة؛ يجب علينا أن نعرف أنّه لا تغيير يرى النّور دونها أرضيّة ملائمة في ساحة المجتمع، ولا جدال في أنّ قضيّة الاشتراك في النّساء ليست خارجة عن هذا الأمر، وبعبارة أجلّ: إنّ الشّركة في النّساء مرفوضة تماماً بوحي من معيار المعتقدات الأخلاقيّة المعاصرة، وإذا ما أراد شخص ما المطالبة بهذا الأمر، فانّه يُرفض ويُطرد من الوسط الاجتماعيّ. إلّا أنّ هناك أدلة تاريخيّة تبيّن أنّ النّاس في العهد السّاسانيّ لم يواجهوا مثل هذا الأمر كما هو اليوم بالرّفض المطلق. وفي الحقيقة، منذ قديم الزّمان، كان عدد من القضايا في أوساط المزديسنان ـ منها الشّركة في النّساء ـ تحظى بالقبول، كونها تراثاً دينيّاً، وإنّ أهمّ تلك الأشكال وأبرزها نكاح المحارم، أو خوديتوه xwēdōdah زد على هذا أنّه كان على النّاس الأرثودكسيّين منح زوجاتهم إلى الفقراء من أبناء دينهم كونه عملاً صالحاً، أو دفع مبلغ يعادل مهر المرأة الواحدة له؛ وكان بإمكان المرء أن يترك مهمّة اختيار زوجته الرّسميّة على عاتق ذلك الرّجل، وكان بإمكان الزّوجة في هذه الظّروف الزّواج من رجل آخر.[2]

إذن يمكن القول: إنّ أسس عقائده لم تعارض أفيستا أو التّقاليد السّائدة في المجتمع، بل ويُرجّح أنّها كانت تحمل طابع الإصلاح الاجتماعيّ والأخلاقيّ.

---

(1) كليما، اوتاكر، تاريخچة مكتب، ص ص 64 – 65.

(2) كريستين سن آرتور، ايران در زمان، ص ص 238 – 239.

يقول كليما نقداً لفكرة الشّركة في النّساء: إنّه من المستبعد وصيّة مزدك بالشّركة في النّساء. بل إنّ فكره كانت مؤسّسة على حقّ الرّجل في امتلاك أكثر من امرأة، وكان يدّعي أنّه يُسمح للرّجل بالزّواج من أكثر من امرأة عندما يكثرن في المجتمع، وبناء على هذا ظهرت تلك الحركة بوجه حرملك، إذ صار أكثر النّساء بعد حرب «دهستان» بلا مأوى، ولم يكن يريد مزدك حلّ حرملك فحسب، إنّما كان يطالب منح المرأة مكانة تتمتّع فيها بحرّيّة كبيرة.[1]

يقول مهرداد بهار في هذا الأمر: إنّ من المستبعد أن يقوم رجل دين ينتمي إلى طبقة الأشراف ويسكن المدينة؛ ثمّ يتبنّى الزّهد مثل مزدك فجأة ويناصر فكرة الشّركة في النّساء! بينما لم تكن بأيّ حال من الأحوال من ذي قبل في الثّقافة الأبويّة المتزمّتة المدنيّة في تلك الآونة والقرون التي سبقتها، أو كان يُنظر إليها نظرة ازدراء، ويغلب على الظّنّ أنّ الدّهاقين هم من رفعوا هذا الشّعار، وليس مزدك؛ ومن ثمّ نُسب طلب القرويّين أو عملهم إلى مزدك.[2]

يرى الباحث شكيّ أنّ مزدكاً يحدّد إطار الشّركة في النّساء والشّهوة في بيئة الأسرة الكبيرة وللذّكور (الأبناء والإخوة والآباء) لا غيرهم. وهكذا كان يتمتّع أعضاء الأسرة الذّكور بالشّركة في الأموال، وكانوا يتزوّجون من الأخوات والبنات والأمّهات، ومن ثمّ لم يكن للفقراء مثل تلك الأسر، وكانوا يقضون مراماتهم بتلبية أهوائهم بالمجّان ونكاح المرأة.[3]

(1) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص ص 330 – 331.
(2) بهار، مهرداد، «ديدگاه‌هاى تازه، ص 259.
(3) شكى، منصور، «درست دينان، ص 37.

فرق المزدكيّة:

اختفت معتقدات مزدك بعد مجزرة خسرو أنوشروان بحقّ المزدكيّين حتّى عام (200) للميلاد، حينما تمكّن إيرانيّ متحرّر يُسمّى ابن المقفّع – يعدّونه رائد النّثر العربيّ – من الحفاظ على القضايا الجوهريّة الخاصّة بالدّيانة المزدكيّة وحمايتها من الزّوال، وذلك بكتابتها في أوّل كتاب تاريخيّ حول إيران بالعربيّة.[1]

ثمّ شاعت معتقدات مزدك وتعاليمه في المجتمع، وتكوّنت على صرحها فرق وحركات مختلفة.

يقول الشّهرستانيّ عن الفرق المزدكيّة: وهم فرق الكوذيّة وأبو مسلميّة والماهانيّة والاسبيدخامكيّة والكوذيّة بنواحي الأهواز وفارس وشهرزور والآخر بنواحي سغد سمرقند والشّاش[2] وإيلاق.[3] [4]

وإيضاحاً لما جاء نقول: إنّ الفرقة الأولى تشير إلى مفردة كوذك الفارسيّة وتعني الغلام أو الخادم الشّابّ، وليس واضحاً تماماً أنّ هذا العنوان يعني الأتباع أو عباداً كائناً بعينه؛ أو أنّه يشير إلى الأساس الاجتماعي لأتباع تلك الفرقة. أمّا عنوان الاسبيدخامكيّة فإنّه يشير إلى تقاليد أتباع تلك الفرقة، إذ كانوا يلبسون الثّياب البيضاء، وأنّ الاسبيت جامك معرّبة لأسبيد جامه، أمّا أبو مسلميّة فيكتنفه الغموض! فإنّه يقول: إنّ أبا مسلميّة هو سنباذيّة، أمّا الماهانيّ فيبدو أنّها منشقّة عن المرقونيّة إذ تجلّت في آرائهم الفكر المزدكيّة، ويُرجّح أنّ الماهانيّة فرقة قطنت في آسيا الوسطى، وأخذت المانويّة أوّلاً

(1) اوتاكر كليما، تاريخچه مكتب، ص 174.

(2) شاش، معربة چاچـ في يومنا هذا طاشقند عاصمة الاوزبك احلت محل شاش (ابوالقاسمى، محسن، دينها و كيشهاى، ص 117ـ).

(3) يقول ياقوت بان ايلاق تتصل بشاش وقصبتها تقع في تونكث (ابوالقاسمى، محسن، دينها و كيشهاى، ص 117ـ).

(4) الشهرستانى، ابوالفتح محمد بن عبدالكريم، توضيح الملل، ص 428.

والمزدكيّة ثانياً جزءاً من عقائدها.[1]

وزيادة على ما جاء به الشّهرستانيّ، هناك فرق كثيرة خرجت من المزدكيّة بعد الإسلام، منها الخرّميّة التي ظهرت أوّل مرّة عام (118) للهجرة (736 ـ 737 للميلاد) أمّا اسم هذه الفرقة فقد ورد في بعض من الكتب ـ منها سياسة نامة للخواجة نظام الملك ـ أنّ خرمك هي زوجة مزدك، وقد اشتقّوا اسم مؤسّس هذه الفرقة التي ظهرت فيما بعد من اسم مزدقيّة، وقد يكون السّبب أنّ تلك الحركة غيّرت كلمة زنديق فذكرتها باسم زن دين، وقالوا: إنّ مؤسّسها امرأة تُسمّى خرّمك.[2]

وتُعدّ هذه الفرقة استمراراً لحركة المزدكيّين، وقد طلبت زوجة جاويدان بن شهرك كبير الخرّميّين في جبال بذّ الواقعة في أذربيجان بعد موت زوجها من بابك استلام قيادة هذه الفرقة، كما قالت له: سأقول غداً لأتباعه: إنّ روح جاويدان قد خرجت من جسده وتشكّلت في هيئة بابك. وهكذا ثاروا بوجه الحكم.

وهناك فرق أخرى تجلّت في هيئة بابك، وخرجت من المزدكيّة بعد الإسلام، منها السّنباذيّة والجاويدانيّة والمقنّعة والكوذكيّة والمازياريّة والبابكيّة.[3]

ويجب القول في ختام هذا القسم عن ثورة مزدك: إنّ شريعة مزدك كانت منذ البداية تحمل طابعاً دينيّاً، كما كان يبحث زعيمها عن سبل تحسين حياة العامّة ومولعاً بالإصلاحات، كما إنّ الجانب الاجتماعيّ لهذه البدعة كان يحلّ في المرتبة الثّانية من حيث الأهمّيّة، ولم تكن الأوامر التي أصدرها قباذ في المدّة الأولى من حكمه قضيّة جديدة، إلّا أنّ الفكر الشّيوعيّة تغلغلت

(1) كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش، ص ص 318 – 319.
(2) المصدر ذاته، ص 179.
(3) المصدر ذاته.

في أوساط المجتمع شيئاً فشيئاً، وصار لها أتباع، ثمّ ثار دعاة وزعماء لا يؤمنون بشيء ولا يخافون ربّهم، ولم يشبهوا مزدك المصلح، وكانت العامّة تسيطر على كبار البلاد في البلاط وتقوم بأعمال عنف، وتتحوّل حركتهم إلى ثورة إصلاحيّة تغطّي جانباً كبيراً من التّاريخ.

الزّندقة وعرب الجاهليّة:

يشكّل السّؤال عن انتشار الزّندقة بين عرب الجاهليّة بالتّزامن مع ظهور رسول الله من عدمه؛ يشكّل قضيّة من القضايا التي أولى المؤرّخون اهتماماً بها في بحثهم حول الزّنادقة، فتساءلوا عن معناها، وإذا ما كانت منتشرة وإلى أيّ مدى كانت رائجة في صفوف النّاس؟.

وللبحث عن الإجابة عن الأسئلة أعلاه علينا النّظر في أحاديث المؤرّخين في هذا المجال، وعندها يمكن أن نعرف أنّ هناك إجماعاً على وجود الزّندقة في تلك البيئة، وتحدّث كلّ المؤرّخين عن وجود الزّندقة في عرب الجاهليّة، لكن بطرائق مختلفة.

وقد قيل على وجه العموم: إنّ مدينة الحيرة تركت تأثيرات كبيرة على عرب الحجاز وانتشرت منها الفكر الثّنويّة ومنها الدّيانة المانويّة عند أهل الحيرة. ولا يغيب عن البال أنّ هذا القول يشير إلى المعنى الرّئيس للزّندقة.

وهناك أحاديث دارت في الكتب التّاريخيّة، تتحدّث عن الزّندقة عند قريش، غير إنّها لم توضّح الأمر، وثمّة من تحدّث عن الزّندقة عند عرب الجاهليّة وخاصّة قريش، وقدّم معنيين لها: الثّنويّة والدّهريّة.

وثمّة كذلك من تحدّث عن الزّندقة عند عرب الجاهليّة، غير إنّه يؤّيد الزّندقة بمعنى الدّهريّة عند قريش والعرب، ويرفض معناها الثّنويّ وخاصّة عند قريش.

ونقل فيما يلي ما ورد عن الزّندقة في الجاهليّة:

يقول مطهّر بن طاهر المقدسيّ عند الكلام عن شرائع أهل الجاهليّة: كان فيهم من كلّ ملّة ودين، وكانت الزّندقة والتّعطيل في قريش والمزدقيّة والمجوسيّة في تميم؛ واليهوديّة والنّصرانيّة في غسّان؛ والشّرك وعبادة الأوثان في سائرهم.[1]

ومن الأقوال المهمّة عن الزّندقة في قريش ما جاء به ابن قتيبة الدّينوريّ؛ واعتمد عليه الكثير من الكتّاب، حيث يذكر أديان ومذاهب الجاهليّة قائلاً:

كانت النّصرانيّة في ربيعة وغسّان وبعض من قضاعة، وكانت اليهوديّة في حمير وبني كنانة وبني الحرث بن كعب وكندة، وكانت المجوسيّة في تميم منهم زرارة بن عدس التّميميّ وابنه حاجب بن زرارة، وكان تزوّج ابنته ثمّ ندم، ومنهم الأقرع بن حابس، كان مجوسيّاً، وأبو سود جدّ وكيع بن حسّان، كان مجوسيّاً، وكانت الزّندقة في قريش؛ أخذوها من الحيرة.[2]

ويظهر ممّا جاء فيه أنّ الزّندقة كانت في قريش، ولمّا كان عدّ الزّندقة مذهباً غير المذاهب الأخرى، فهذا يوضّح أنّه يريد بالزّندقة من يعتنق مذهباً كالمذاهب الأخرى، كما إنّه جعل المجوسيّة إلى جانب الزّندقة، وهذا يبيّن أنّه يفرّق بين الزّندقة والمجوسيّة، لكن يبقى غامضاً قوله: إنّ الثّنوية هي الإيمان بالمانويّة أو الدّهريّة.

قال اليعقوبيّ في تاريخه: ثمّ دخل قوم من العرب في دين اليهود، وفارقوا هذا الدّين، ودخل آخرون في النّصرانيّة، وتزندق منهم قوم، فقالوا بالثّنويّة.[3] ومنهم حجر بن عمرو الكنديّ.

(1) المقدسی، مطّهر بن طاهر، البداء و التاريخ ، ج 4، ص31 و 33.
(2) ابن قتيبه، ابن محمد عبدالله بن مسلِم، المعارف، 1373 (= 1415 هــق)، ص 621 و راجعابن رسته، الاعلاق النفسيه، ترجمه و تعليق دكتر حسين قره چانلو، 1365، ص 263 و شكرى الالوسى، السيد محمود، بلوغ الادب فى معرفه احوال العرب، ج 2، بی‌تا، ص 235.
(3) ابى يعقوب، احمد، تاريخ يعقوبى، ترجمه محمد ابراهيم آيتى، 1371، ص 336

كما يشير محمّد مبروك إلى الزّندقة في الجاهليّة وعند قريش بالتّحديد ويقول: تذكر بعض من الرّوايات أنّ قريشاً تعلّمت من الحيرة فنّ الكتابة والزّندقة.[1]

كما تحدّث عبد العزيز سالم عن الزّندقة في قريش وخلص إلى القول: وكذلك عرف العرب الزّندقة، وانتقلت إليهم من الحيرة، ووُجدت في قريش لاحتكاكهم بالفرس عن طريق التّجارة. والزّندقة نوعان: «زندقة ثنويّة» وهي القول بالنّور والظّلمة، و»زندقة دهريّة» لقول من يؤمن بها بالدّهر.[2]

كما قال حسن إبراهيم حسن:

كانت إمارة الحيرة قائمة حتّى ظهور الإسلام، وكان لأهل الحيرة أثر كبير في تعرّف العرب إلى أسس الحضارة الفارسيّة لمعرفة أهل الحيرة بالتّقاليد الفارسيّة وأسس حضارتها لجوارهم منهم وسفرهم إلى مناطق من الحجاز للتّجارة.[3]

كما قال:

عرف بعض من العرب الفكر الثّنويّة من أهالي الحيرة الذين كانوا على علاقة بالفرس، ويؤمنون باليزدان والأهريمن، كما كان بعضهم يعبدون النّجوم والنّار.[4]

و372.

(1) مبروك نافع، محمد، تاريخ العرب عصر ما قبل الاسلام، 1371 هــق، ص 110.

(2) سالم، عبدالعزيز، تاريخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدرى نيا، 1380، ص385.

(3) حسن، ابراهيم حسن، تاريخ سياسى اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاينده، ج1، 2536، ص 44.

(4) المصدر ذاته، ص 65.

وقال في موضع آخر:

إنّ الفرس كانوا يتمتّعون بمكانة سامية في الفلسفة والدّين، وقد اقتبس العرب المذهب المانويّ منهم، كما نشر بعض من علماء اليونان بعدما طردهم جوستينيان من أثينا الفلسفة والعلوم اليونانيّة في فارس، وكانت علاقات وطيدة تربط الدّولة الفارسيّة بالإمبراطوريّة الصّينيّة والهنديّة، وقد حقّقت تطوّرات كبيرة في العلم والمعرفة لاتّصالها بالحضارة الهنديّة والصّينيّة.[1]

ويتحدّث جواد عليّ في مؤلّفه المفصّل بإسهاب عن هذا الأمر، ويقدّم آراء المؤرّخين فيقول:

أشار بعض من الأخباريّين إلى اعتقاد بعض من قريش بالنّور والظّلمة زاعمين أنّهم أخذوه من الحيرة، ويسمّي الأخباريّون أصحاب هذا الرّأي «الثّنويّة» وأطلقوا على تلك الفئة المذكورة من قريش: «الزّنادقة» ولم يذكروا شيئاً عن زندقة تلك الجماعة من قريش ولا عن رجالها، وأشار بعض من أهل الأخبار إلى وجود الزّندقة والتّعطيل في قريش: «وكانت الزّندقة والتّعطيل في قريش» وقد وصفوا الزّنديق بأنّه القائل بدوام بقاء الدّهر، ولا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانيّة الخالق. وإلى هذا المعنى في تفسير زندقة قريش ذهب أكثر أهل الأخبار. وقد عدّ «أبو العلاء» المعريّ «شدادّ بن الأسود اللّيثي» المعروف أيضا بـ «ابن شعوب» وهي أمّه، شاعر زنادقة قريش، وفي كلام أهل الأخبار عن الزّندقة ووصفهم لزندقة قريش إبهام وغموض وخلط... بسبب الخلط الذي وقع بين المعنى المفهوم للّفظة في الفارسيّة القديمة وفي الفارسيّة الحديثة، وبالمعنى الذي ظهر للكلمة في الإسلام.

وقد أُشير في القرآن الكريم إلى وجود القائلين بالدّهر: «وقالوا ما هي إلّا حياتنا الدّنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلّا الدّهر».[2]

(1) المصدر ذاته، ص 244.
(2) القرآن الكريم، سورة الجاثية، الاية24: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا

وهم على حدّ قول المفسّرين والأخباريّين من لا يؤمنون بالآخرة ولا بوحدانيّة الله. وهو مذهب ودين كان عليه كثير من أهل الجاهليّة، يسخر من البعث بعد الموت، ويرى استحالة ذلك. ولم يذكر المفسّرون أنّ من عقيدة هؤلاء القول بالثّنويّة، أي بالنّور والظّلمة، وبوجود إلهين: إله الخير وإله الشّرّ.... لذلك فزندقة من ذكرت لا يمكن أن تكون بهذا المعنى ولا على هذه العقيدة.[1]

وقد أورد محمّد بن حبيب في كتابه في فصل بعنوان الزّندقة أسماء منهم أبو سفيان بن حرب وعقبة بن أبي معيط وابن أبي خلف والنّضر بن الحارث والعاص بن وائل والوليد بن المغيرة وبنية ومنية ابنا الحجّاج بن عامر، ويصرّح بأنّهم عرفوا الزّندقة من نصارى الحيرة.[2]

ويردّ عبد الحسين زرين كوب في كتابه المعنون بـ «كارنامة إسلام» على كلّ ذلك الغموض، ويسأل في بحث بعنوان (الزّندقة في الجاهليّة): هل كانت الزّندقة في الجاهليّة وعند بعض من القبائل العربيّة من صنف النّزوع إلى ديانة مزدك وماني، أو من قبيل المعتقدات الدّهريّة والمعطّلة؟ ويردّ بأنّ دهريّة العرب أي الإيمان بالدّهر وانتساب الحياة والموت إليه، عُدّا ذريعة للتّخلّي عن الانصياع إلى القيود الدّينيّة والأخلاقيّة، فإذا كانت الدّهريّة تؤمن بأزليّة المادّة وحصر المعرفة على الحسّ لا غير، فهذا لا علاقة له بالمعطّلة كما كانت عند المعطّلة في الجاهليّة، وإنّ قولهم هذا ناجم عن رغباتهم الإباحيّة، ويبدو أنّ زندقة الجاهليّة كانت من صنف المجون، كما كان شائعاً في العصر

وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

(1) على، جواد، المفصّل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، ج2، 1413 هــق، ص ص 145-152.

(2) البغدادى، محمد بن حبيب، المنمق فى الاخبار القريش، تصحيح خورشيد احمد فاروق، 1405 هــق، ص ص 388-389؛ و بغدادى، محمد بن حبيب، كتاب المحبر، تصحيح آنه ايلذه ليختن شتير، 1361 هــق، ص161.

لأمويّ، وعُرفوا بالزّنادقة والظّرفاء وتختلف عن زندقة المانويّة والمزدكيّة.[1]

ويرى زرين كوب أنّ دهريّة العرب فرقة ترى ـ كما ورد في القرآن وبعض من الأشعار الجاهليّة ـ أنّ الدّهر والزّمن يهلكان الإنسان، وأنّهما السّبب في التّقدير، ويعتقدون في أنّ الحياة ليست إلّا هذه الدّنيا، وما إن يموت الإنسان حتّى ينتهي كلّ شيء، وما يهلك الإنسان هو قضاء الدّهر، لا إرادة الله.

إنّ هذا الكلام يماثل إلى حدّ ما عقائد الزّروانيّة وعقائد اليونانيّين بكرونوس إله الزّمن، إذ كانوا يرون أنّ الحياة المادّيّة هي الأساس، وإنّما كبر السّنّ ومرور الأيّام السّبب في الموت، لهذا ينتهجون منهج أهل اللّذة في الحياة، ويتّبعون كلّ ما يوافق أهواءهم النّفسيّة، ويتركون كلّ ما يعارضها ويرفضونها.[2]

ونذكر في ختام هذا الفصل أنّ الكاتب لا يشاطر زرين كوب الرّأي في أنّ زندقة قريش ليست من قبيل تلك الزّندقة التي تميل إلى المانويّة والمزدكيّة، بل إنّها من صنف تلك الزّندقة التي تؤمن بالدّهريّة والمجون.

(1) زرين‌كوب، عبد الحسين، كارنامه، ص 104.
(2) زرين‌كوب، عبد الحسين، «زندقه و زنادقه، ص ص 107–108.

الفصل الثّاني

الزّندقة في العصر الإسلاميّ

أوّل الكلام:

تحمل كلمة الزّنديق والزّندقة في التّاريخين الإسلاميّ والإيرانيّ بعد الإسلام الذي شهد منعرجات وتقّلبات عدّة؛ تحمل في طيّاتها ذكريات مريرة! منها إقصاء العلماء وقتلهم وإحراق كتبهم وإغلاق أبواب المراكز العلميّة، وقد شهد المسلمون طوال الكفاح في سبيل المذهب استغلال هذه المفردة بمختلف الأشكال! فإذا ما ارتفع صوت الاحتجاج والشّكوى، فلا يجد صدى كما ينبغي، وكان مصيره الطّمس بمرور الأيّام، ولا مجال لإبداء الاحتجاج بوجه الظّلم والمصائب التي مارسها العرب على المدن والقرى، فكلّ من كان يقف بوجه ظلم العرب، يُرمى بتهمة الكفر والزّندقة ويُهدر دمه.

ننوي في هذا الفصل إلقاء نظرة على التّاريخ وإزالة غبار الزّمن عنه، وتوجيه الضّوء إلى هذه المفردة أكثر من ذي قبل لنعرف على وجه الدّقّة كيفيّة استغلالها، إضافة إلى القضايا الأخرى عن تلك المدّة.

أطلقوا اسم الزّنادقة قبل الإسلام على أتباع ماني ومزدك وزورانيان وآخرين، غير إنّ علينا أخذ الحيطة والحذر عند الحديث عمّن سمّوا بذلك في العصر الإسلاميّ؛ ذلك أنّه في هذا العصر، لم ينتم الجميع إلى نوع واحد ولا إلى مقولة واحدة، وإنّ ما ورد في الكتب الإسلاميّة عند الحديث عن الزّندقة والزّنادقة متنوّع ومتناقض في ذات الوقت، إذ لا يمكن إصدار الحكم عليه من دون إخضاعه للنّقد والتّحليل التّاريخيّ ومعرفة الأمر بعد فحص كلّ جوانبه، ويجب أن نعرف أنّ الكثير من الآراء والمعتقدات التي وردت في المصادر الإسلاميّة عند حديثها عن أيّام حكم بني أميّة والقرن الأوّل للهجرة؛ تعرّضت لتغييرات كثيرة بتأثير من الأخبار التي رُويت في

العصر العبّاسيّ، هذا وإنّ الفكر والنّظريّات والأحكام التي صدرت، تعتمد على آراء المتكلّمين وكتّاب الملل والنّحل الذين ينتمون إلى أهل السّنّة، كما إنّ الكثير ممّن أُدرجت أسماؤهم في قوائم الزّندقة كانوا من الشّيعة، بينما تقدّم المصادر الشّيعيّة عدداً منهم بشكل مختلف. فعلى سبيل المثال وعلى الرّغم من اشتهار ابن الرّاونديّ بالزّندقة، إلّا أنّ السّيّد مرتضى يعدّه مؤسّس الكلام الشّيعيّ.

وفيما يلي ونظراً إلى ما فات، نريد دراسة توظيف تلك الكلمة والنّظر إلى فكر ومعتقدات من رُموا بهذه التّهمة.

لم يكن الشّكّ ـ الذي يشكّل نوعاً ما أساس الزّندقة ـ عند المسلمين من طينة معتقدات بيرون (Pyrrhon) أوالشّكّاكين من حكماء يونان، بل كان في الغالب تمرّداً في وجه المعتقدات السّائدة.[1] ولم تكن الأرضون الإسلاميّة تلك الأرضين الخصبة لنموّ الفكر المؤسّسة على التّشكيك والتّشاؤم بأيّ حال من الأحوال، فقد رأى المسلمون أنّ تلك الفكر لا تنتهي إلّا بالشّرك والكفر، لكنّ هذا الأسلوب الفكريّ دخل في بعض من الأوقات في كلام بعض من الحكماء والصّوفيّة والشّعراء، فرماهم العامّة بتهم الدّهريّة والملاحدة والزّنادقة. لكن لمّا كانت مثل تلك الفكر منبوذة يرفضها عامّة المسلمين، لم يجرؤ من كانوا ملحدين أو تساورهم الشّكوك حول المعتقدات الدّينيّة على التّعبير عن آرائهم ناهيك عن كتابة مثل تلك الأقوال أو تناقلها فقد كان ذلك مرفوضاً ومحظوراً نوعاً ما، وقد جعلت تلك الأسباب من العسير أن يقوم الباحث بعمليّة معرفة الزّندقة كما كانت في أوساط المجتمع الإسلاميّ، وبناء عليه، لا يكفي ما بين أيدينا حول تلك القضيّة للتّمحيص في جوانب تلك الفكر.[2]

(1) زرين كوب، عبد الحسين، «زندقه، ص 107.
(2) المصدر ذاته.

والجدير بالذّكر أنّ الكتب التّاريخيّة تقدّم أدلّة على أنّ العرب في الجاهليّة وحتّى قريش كانت تعرف الزّندقة، بيد أنّنا لا نعثر على دليل يرشدنا إلى الزّندقة في المجتمع الإسلاميّ في بدايات تكوينه، هذا وقد نقل الغزاليّ عن النّبيّ الأكرم حديثاً وردت فيه مفردة الزّندقة:

«ستفترق أمّتي بضعاً وسبعين فرقة، كلّهم في الجنّة إلّا الزّنادقة».[1]

وقد تحدّث بعض من الباحثين العرب عن معرفة أهل المدينة في عهد الرّسول الأكرم الزّندقة ذاهبين إلى أنّ زندقتهم تُصنّف في قائمة رفض الخالق وتبنّي تفسير القضايا وتأويلها على أسس العقل، حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ سلمان الفارسيّ ينتمي إلى طبقة الصّدّيقين المانويّين، واعتنق الإسلام في عهد الرّسول، ومردّ هذا ما كان يبديه من سلوكيّات وحمله لسمات تماثل تلك الطّبقة من المانويّين ومنها: عدم الزّواج وعدم الاكتراث بمال الدّنيا، والاكتفاء بوجبة طعام يوميّاً وبلباس واحد وعدم شرب الخمر.[2]

غير إنّ علينا القول: إنّ هناك من يرى أنّ التزام سلمان بتلك الأمور يأتي بوحي من إيمانه بالإسلام إيماناً صادقاً، وتقيّده بالزّهد والتّقوى، وليس لأنّه يتّبع المانويّة، ومع هذا كلّه، لا يمكن رفض تأثّره بأديان إيران القديمة وخاصّة المانويّة. ولا ننسى صعوبة الوثوق بالرّوايات أعلاه، لكن بالنّظر إلى الأدلّة والشّواهد، فقد كان المسلمون على معرفة بالزّندقة في العصر الجاهليّ وصدر الإسلام، وجدير بالذّكر أنّه بعد دخول الإسلام إلى إيران، أُطلق هذا العنوان على من كانوا يحملون الفكر المانويّة، لكنّ هذا لا يعني أنّه حيثما وردت المفردة فإنّها تعني المانويّين، ذلك أنّه بعد الإسلام، أُطلقت على كلّ من اتّهم بالإلحاد والتّشكيك، زيادة على إطلاقها على المانويّين، كما

(1) الغزالي، ابوحامد، فيصل التفرقه بين الاسلام و الزندقه، 1319، ص 71.

(2) الحمد، محمد عبدالحميد، الدّيانة اليزيديه بين الاسلام و المانويه، 2001 ميلادي، ص ص 39 ـ 40.

أُطلقت على كلّ أنواع الإلحاد الذي كان يماثل المعتقدات المانويّة سواء كانت تلك العقائد مؤسّسة على ركائز المانويّة أو كانت مستمدّة من تعاليم مزدك أو الدّهريّة أو البراهمة.

(لنعلم أنّ توسيع هذا المعنى، لا يختصّ بالعالم الإسلاميّ دون غيره، بل نشاهده عند النّصارى، إذ كان المتكلّمون النّصارى يطلقون على أيّ عقيدة تماثل المذهب المانويّ اسم المانويّة؛ حتىّ أطلقوا على أتباع المرقيّين مسمّى المانويّين، بينما كانوا يعيشون قبل ظهور ماني).[1]

وكلّما ابتعدنا عن القرون الأولى للحقبة الإسلاميّة، شاهدنا التّوسّع المعنويّ لتلك المفردة، إذ أُطلقت على كلّ من يحمل أسلوباً فكريّاً لا يضع الشّريعة والحديث المؤسّسين على ركائز الخطاب السّائد أساساً لمعتقداته؛ فأُطلق اسم الزّنديق على أتباع المذاهب الثّنويّة والرّوافض والمشكّكين والإباحيّين وكلّ من كان ينظر إلى الوحي أو التّراث نظرة نقديّة.

وقد بلغ التّوسّع المعنويّ للمفردة مبلغاً استُخدمت فيه في القرن الرّابع للإشارة إلى المجوسيّة التي كانت تُطلق سابقاً على الزّرادشتيّين وديانات إيران القديمة بدلاً من الزّندقة والإلحاد؛ فعلى سبيل المثال، ورد في الرّسالة القشيريّة نقلاً عن صوفيّ لا تعجبه أيّ عقيدة: مجوسيّة محضة.[2]

والقضيّة الملفتة للنّظر التي نلحظها في هذه الدّراسة أنّه على الرّغم من تأكيد الإسلام في القرآن والأحاديث النّبويّة وكبار رجال الدّين على التّفكير والتّعليم، في: «أفلا يعقلون» و «أفلا يتفكّرون» و «أفلا تتذكّرون» و «اطلبوا العلم من المهد إلى اللّحد» و «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»؛ إلّا أنّ المفكّرين والعلماء تعرّضوا طوال التّاريخ الإسلاميّ للشّتم، وكفّرهم

(1) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص ص 118 ـ 119.
(2) متز، آدام، تمدن اسلامي در قرن چهارم، ترجمه عليرضا ذكاوتي قراگزلو، 1364، ص ص 349 ـ 350.

المسلمون وخاصّة علماء الدّين، فطالهم توسّع معنى الزّندقة.

واللّافت للنّظر أنّ علم الكلام كان من العلوم التي تعادل الزّندقة والكفر والإلحاد ما إن قام المرء بدارسته والتّعمّق في جوانبه.

وما يثير الدّهشة، أنّ تعلّم ودراسة هذا العلم كان قد ظهر في المجتمع الإسلاميّ للحفاظ على المعتقدات الإسلاميّة بوجه هجوم الزّنادقة والمعاندين وأتباع الأديان الأخرى، فأسدى خدمات جليلة للمجتمع الإسلاميّ، غير إنّهم عدّوه كفراً وزندقة وقالوا: من تكلّم تزندق.

وسوف نتطرّق في الأجزاء القادمة من هذا الفصل إلى حيثيّات هذه التّهمة الموجّهة إلى علم الكلام ومن سعى إلى نشرها، كما نخص ص قسماً لعلم آخر لم تبلغ شدة التّهم الموجهة إليه شدة التّهم الموجهة لعلم الكلام، وهو الفلسفة.

كان للمانويّين تأثير مباشر وغير مباشر على الزّندقة التي انتشرت بين المسلمين، لكن لا يغيب عن بالنا أنّ المانويّة لم تكن المصدر الوحيد الذي خرجت منه المعتقدات الزّندقيّة في العهد الإسلاميّ، بل يغلب الظّنّ على أنّ مثل هذه المعتقدات روّجها المتكلّمون النّصارى وخاصّة أولئك الذين كانوا يتّبعون المعتقدات المرفوضة؛ وكانوا يتمتّعون بحرّيّة وأمان في صفوف المسلمين أكثر من وجودهم في صفوف النّصارى، وهذا قول تؤيّده تهمة الجاحظ للنّصارى؛ ويُستنبط من تاريخ ميكائيل السّريانيّ، إذ رموا بعضاً من النّصارى في عهد خلافة المهديّ بتهمة الزّندقة.[1] كما تبينّ الأدلّة أنّ الزّندقة كما كانت منتشرة في بغداد والعراق في صفوف المتكلّمين؛ لم تكن بعيدة عن تأثير معتقدات النّصارى، وقد يصدق قول الجاحظ في هذا الأمر بأنّ النّصارى هم العامل الرّئيس في نشر الزّندقة عند المسلمين.

(1) زرين‌كوب، عبد الحسين، زندقه ، ص 119.

أمّا عند عامّة المسلمين الذين يتّسمون بالدّوغمائيّة في الدّيانة، فقد كان مصير أيّ تسائل عن الدّين الانحراف والضّلالة، لهذا نرى أنّه وُجد في صفوف طبقات المجتمع كافّة من الأطّباء والحكماء والصّوفيّة وصولاً إلى الوعّاظ والأدباء والظرفاء وآخرين؛ وُجد من اتّهم بالإلحاد والزّندقة، وسوف ندرس زندقة تلك الطّبقات في الأجزاء القادمة.

الزّندقة في عصر الأمويّين:

لم نر أيّ أثر لظهور الزّندقة في عهد الأمويّين وذلك لهيمنة الحكم الأمويّ على الأمور والعصبيّة العربيّة الشّديدة ومعارضتهم لكلّ ما يخالف العروبة، لكن في بداية القرن الثّاني للهجرة، ولتراخي الخلافة الأمويّة وسريان الفساد بين الخلفاء؛ توافرت الأرضيّة شيئاً فشيئاً لظهور الأديان الإيرانيّة وخاصّة الزّندقة بالمعنى العام التي تضمّ الظّرفاء والشّعراء وشاربي الخمر.

ولمّا كانت الزّندقة لم تشهد التّوسّع المعنويّ في تلك المدّة، فإنّها لم تُستخدم على نطاق واسع؛ إذ لو قمنا بلحظ توسّع معنى المفردة في العصر العبّاسيّ، لم يمكنّنا تقديم مدلولات كثيرة للمفردة في العصر الأمويّ وقبله.

وقد شوهد في نهاية العصر الأمويّ بالتّدريج ظهور الزّندقة وتوظيف مفردة الزّنديق، كما جاء في الفهرست لابن النّديم: كان لماني في العراق وخراسان أتباع كثر، وذلك في ملك الوليد بن عبد الملك وفي ولاية خالد بن عبد الله القسريّ على العراق.[1]

كما يتحدّث ابن النّديم عن دعم الطّبقات العليا في المجتمع ومقرّبين من البلاط للمانويّين، كما التقى أحد كتّاب الحجّاج بن يوسف الثّقفيّ بأحد المانويّين؛ يُقال له زاد هرمز – كان صديقه ـ فمكث عندهم مدّة ثمّ فارقهم، وزعم أنّه يرى أموراً ينكرها، وأراد اللّحوق بالدّيناوريّة، فدعاه ليأتي

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 594.

المدائن، وبنى له معبداً.[1]

ويُعدّ عبد الصّمد بن عبد الأعلى معلّم الوليد بن يزيد من الأوائل الذين اتّهموا بالزّندقة في العصر الأمويّ، كما اتّهم الوليد نفسه بالزّندقة.[2] وهناك آراء كثيرة حول الوليد وزندقته، حيث يقول صدّيقي: ليس بحوزتنا أيّ إشارة تقودنا إلى حسبان الوليد بن يزيد مانويّاً.[3]

غير إنّ من المؤرّخين من ذهب إلى أنّه كان رجلاً فاسقاً وفاجراً، وكان يستخفّ بالدّين وقضاياه، وكان مدمناً على الخمرة غارقاً في اللّهو واللّعب؛ وقد نُقلت عنه أشعار وأقوال كثيرة يصف فيها الشّراب والغناء واللّهو واللّعب.[4]

وقد رفض المهديّ زندقة الوليد وعندما ذُكر عنده، قال رجل: كان زنديقاً. فقال: مه، خلافة الله أجلّ من أن يجعلها في زنديق.[5]

غير إنّ الكثيرين تحدّثوا عن زندقة الوليد، ويبدو أنّها تُصنّف ضمن مقولة معتقدات الإباحيّين وتُعدّ نوعاً من الرّجوع إلى معتقدات العرب في الجاهليّة، ومن قاده إلى تبنّي تلك الفكر، هو معلّمه عبد الصّمد بن عبد الأعلى، إذ قيل عنه: إنّه كان من الزّنادقة.[6]

(1) المصدر ذاته ص 595.
(2) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 188.
(3) صديقي، غلامحسين، جنبش‌ها، ص 115.
(4) ابن اثير، ابوالحسن علي بن ابي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق علي شيري، ج 3، 1408 هـ‍ـق، ص 293 و 297 و سيوطي، جلال الدّين عبدالرحمن بن ابي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدّين عبدالحميد، 1408 هـ‍ـق، ص 300 و ممتحن، حسينعلي، تاريخ سياسي اسلام در عصر امويان، 1381، ص 208 ـ 214.
(5) سيوطي، جلال الدّين عبدالرحمن بن ابي بكر، تاريخ الخلفاء ج 3، ص 302.
(6) العسقلاني، شهاب الدّين ابي الفضل احمد بن علي بن حجر، لسان الميزان، ج 4، ص 26.

وكان الجعد بن درهم من الذين اتّهموا بالزّندقة في العصر الأمويّ، وقد قُتل على يد خالد بن عبد الله القسريّ.[1] وقيل عنه: إنّه كان مؤدّباً لمروان بن محمّد، ولهذا أُطلق عليه اسم مروان الجعديّ، كما تولّى تعليم أبناء مروان.[2]

ويؤيّد ابن حجر العسقلانيّ زندقة الجعد قائلا: «الجعد» بن درهم، عداده في التّابعين، مبتدع ضالّ، زعم أنّ الله لم يتّخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلّم موسى، فقُتل على ذلك بالعراق يوم النّحر، والقصّة مشهورة. انتهى، وللجعد أخبار كثيرة في الزّندقة.[3]

كما أشار ابن الأثير والبلاذريّ إلى زندقة الجعد وتعليمه مرواناً، وتحدّثا عن شهادة ميمون بن مهران عليه عند هشام واعتقال الجعد وقتله على يد خالد بن عبد الله القسريّ.[4]

وقد اتّهم ابن النّديم خالداً بن عبد الله القسريّ بالزّندقة، وأشار إلى علاقته الحسنة بجماعة من المانويّين بالقول: وممّا نقمته المقالصة على المهريّة، أنّهم زعموا أنّ خالداً القسريّ حمل مهريّاً على بغلة، وختمه بخاتم فضّة، وخلع عليه ثياب وشي.[5]

ويجب القول أخيراً: إنّه يبقى صحيحاً اتّهام نفر في عصر الأمويّين بالزّندقة، لكنّ التّاريخ لم يخبرنا عن محاربة الخلفاء الزّنادقة في هذه المدّة،

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 601.
(2) المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ ، ج 6، ص ص 54 ـ 55.
(3) العسقلاني، شهاب الدّين ابي الفضل احمد بن علي بن حجر، لسان الميزان ج 2، ص ص 186 ـ 187.
(4) البلاذري، احمد بن يحيي بن جابر، انساب الاشراف، تحقيق عبدالعزيز الدّوري، 1398 هــق، ص ص 100 ـ 101 و ابن اثير، ابوالحسن علي بن ابي الكرم شيباني، الكامل، ج 3 ، ص 501.
(5) ابن النديم، الفهرست ، ص 595 و 601.

ويبدو أنّ قتل الجعد بن درهم كان لأسباب سياسيّة أكثر منها أسباباً طائفيّة أو دينيّة.

الزّندقة في العصر العبّاسيّ:

كما فات بنا الحديث، لم نر أثراً للزّندقة في بداية الفتوحات الإسلاميّة وعصر الخلفاء الرّاشدين، كما لم تسنح فرصة للزنادقة في عصر الأمويّين للظّهور في السّاحة. ومردّ هذا العصبيّة العربيّة الشّديدة عند الأمويّين ومعارضتهم كلّ ما هو أعجميّ. لكن ما إن اعترى الخلافة الأمويّة الضّعف؛ وخاصّة بعد تفشّي الفسق والفجور عند بعض من خلفاء الأمويّين مثل الوليد بن عبد الملك؛ حتّى ظهرت ردود الفعل لمواجهة الأمويّين، وانخفضت وتيرة ممارسة الشّدّة في وجه غير العرب، فتوافرت الأرضيّة لأنشطة تلك الأديان.

وقد فُتح بظهور العبّاسيّين المجال لأنشطة المانويّين والمزدكيّين، ومن ثمّ الزّنادقة لأسباب عديدة منها:

- لم تكن حميّتهم العربيّة مماثلة لحميّة الأمويّين.

- اهتمامهم الخاصّ بالإيرانيّين الذين أوصلوهم إلى سدّة الحكم.

- الأجواء الفكريّة والسّياسيّة المفتوحة التي خرجت إلى العلن نتيجة صراع العبّاسيّين والأمويّين.

- الفوضى التي سيطرت على الأرضين الإسلاميّة.

ويبدو أنّ هذا العصر شهد إطلاق لفظ الزّنديق على أتباع ماني أوّل مرّة، ثمّ عدّوا الأديان الأخرى زندقة، ثمّ انضوى تحته بعد توسّع معناه كلّ الملحدين والمشكّكين في الدّين والظّرفاء والشّعراء الماجنون والخلاعيّون وحتّى الشّعوبيّة، وهذا ما يصعّب التّمييز بين معنى وصف زنديق ومدلوله.

ووصل التّطرّف في هذه المدّة حدّاً عُدّ فيه كلّ من يعارض الحكم زنديقاً، وعلينا التّنويه بأنّه ليس من المحدّد بداية اتّخاذ الإجراءات في وجه الزّنادقة، بيد أنّ تسلّم العبّاسيّين مقاليد السّلطة وقيادة المسلمين، أدّى إلى ظهور حركة الشّعوبيّة الثّقافيّة على يد بعض من الأسر الإيرانيّة التي كانت تتمتّع برعاية العبّاسيّين، فبدؤوا يطالبون بحقوقهم؛ وبهذا كُتبت أولى أمارات ظهور حركة دينيّة معارضة للعرب.[1]

استغلّ العبّاسيّون بذكاء معارضة الإيرانيّين للخلفاء الأمويّين الظّالمين، فتقلّدوا الخلافة، لكنّهم تحوّلوا إلى ألدّ أعداء الإيرانيّين، حتّى لجأ المتوكّل العبّاسيّ إلى القادة العسكريّين من التّرك، لتكوين سدّ منيع في وجه تغلغل الإيرانيّين، واللافت أن أكثرية الزّنادقة، أو على أقل تقدير من اتهموا بالزّندقة علناً، كانوا من الإيرانيين أو من مواليهم.[2]، (هذا ما جاء في النص الأصلي؛ ولا يوجد تناقض حسب ما اعتقد، ذلك أنّ الجملة الثانية لا تناقض الجملة الأولى، لأنه من الزنادقة من لم يتهم بالزندقة علناً. وببيان آخر كان عدد الزنادقة في العصر العباسي أكثر بكثير من عدد اولئك الذين اتهموا بالزندقة علناً)

ما إن اعتلى المنصور عرش الخلافة حتّى شرع بمحاربة الزّنادقة، ويُعدّ ما جرى لابن المقفع من الحادثات التي شهدتها خلافته، إذ ادّعى عبد الله بن عليّ الخلافة، وبعدما تلقّى الهزيمة في حرب خاضها ضدّ المنصور، لاذ بالفرار، ودخل البصرة خفية، وكان أخواه سليمان وعيسى في البصرة استكتبا كتاب أمان له، فكتب ابن المقفّع كاتب عيسى بن عليّ بأمر منه كتاب الأمان لعبد الله بن عليّ، وكتبه على نحو لم يجد المنصور سبيلاً إلى الإخلال بالعهد، لكنّ المنصور احتدم غيظاً حين قرأ هذا الأمان خاصّة أنّه كُتب في

(1) Gobrieli،F_ ، “La Zandaqa’ au Ier siecle’ Abasside” in L’ Elaboration de L’ Islam، P.30.

(2) رضازادة لنگرودي، رضا، «زندقه در سدههاي نخستين اسلامى، ص119.

نهاية الكتاب: ليوقّعها بخطّه. وبعدما عرف المنصور أنّ الكاتب هو ابن المقفّع قال: أما لنا من يكفينا ابن الزّنديق ويريحنا منه؟ وكان سفيان بن معاوية يكنّ لابن المقفّع الحقد، فأوقع به بحيلة، وبدأ يقطع من جسمه قطعة بعد قطعة، ويلقي بها في النّار.(1)

كما اتّهم مطيع بن أياس ـ وهو من أقارب جعفر بن المنصور العبّاسيّ بالزّندقة ـ جعفر وعدداً من العبّاسيّين بالارتداد عن دينهم وأنّهم استهانوا بالمعتقد، فأمر المنصور بإخراجه من بغداد؛ وإن لم تثبت عليه التّهمة، غير إنّ ابنته التي اعتُقلت في عهد هارون الرّشيد، اعترفت بأنّ أباها علّمها الزّندقة.(2)

وقد جعل الخليفة العبّاسيّ الثّاني المهديّ محاربة الزّندقة في خطط السّياسة الحكوميّة بوصفها عنصراً مهمّاً.(3) فما إن جلس على مسند الخلافة حتّى أصدر العفو العامّ، فساد التّفاؤل بتبنّيه سياسة سلميّة منها الإفراج عن السّجناء، وكان منهم شيعيّان شهيران يُدعيان إبراهيم ويعقوب بن داود، وقد جعل الخليفة فيما بعد يعقوب بن داود مستشاراً له لستّ سنين على أمل تقريب العلويّين والعبّاسيّين إلى بعضهم.(4) وكان يحتمل الشّيعة المعتدلين، لكن بعد حادثات الفوضى التي قاموا بها، أُرغم على تبنّي التّشدّد في التّعامل معهم، فبدأ بملاحقتهم.(5)

ومن الذين صاروا ضحيّة هذه المعارضة للزّندقة الرّافضة بالمعنى العامّ

---

(1) الجهشياري، ابوعبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتّاب، ترجمه ابوالفضل طباطبايي، 1348، ص ص 142 ـ 146.
(2) شيخ مرتضي، امالي، ج 1، ص 142.
(3) طبري، احسان، جنبش‌هاي، ص 161.
(4) رضا زادة لنگرودي، رضا «زندقه در سده‌هاي، ص 120.
(5) Sourdel، D_، "Abbasid Caliphate" in the Cambridge History of Islam ، ed_ P_M_Tiolt، Cambridge، VOL_I، 1970 ،p.112.

للكلمة، أي بدءاً من المانويّين ووصولاً إلى الشّيعة المتطرّفين والمعتدلين والأدباء والشّعراء؛ وتجعل المعلومات التي بالإمكان الحصول عليها من المصادر المتوافرة؛ تجعل بقدرتنا دراسة سنين قليلة من خلافة المهديّ والهادي والحادثات التي جرت قبل وبعد سنين من تلك المدّة.[1]

قام المهديّ أوّل مرّة في عام (167) للهجرة بملاحقة الزّنادقة، وأوكل في إحدى هجماته عندما سار نحو حلب؛ يرافقه فيها ابنه هارون؛ أوكل إلى عبد الجبّار المحتسب مهمّة اعتقال الزّنادقة القاطنين في تلك الأرضين، فأخذوا الزّنادقة إلى الخليفة، فأمر بقتل عدد منهم وإتلاف كتبهم.[2]

ومن الحادثات التي شهدتها مدّة حكم المهديّ، يمكن الإشارة إلى قصّة القاضي شريك بن عبد الله، حيث كان لا يرى الصّلاة خلف المهديّ، فأحضره فتكلّم معه، ثمّ سأله: هل أنت زنديق؟ فقال: أجل.

ومن أتباع الزّندقة جماعة يرون أنّه لا يجب إنكار العقائد، ولا يجيزون التّقيّة، ومنهم عبد الله بن أبي عبيد الله، إذ لم يجز التّقيّة، فقال المهديّ أوّلاً لأبيه: اقتل ابنك. لكنّ الوالد رفض، فنفّذ عبد الله بن أبي العبّاس أمر القتل.[3]

وكان المهديّ قد جدّ في طلب الزّنادقة، وأغلظ في أمرهم، فقُدم عليه بجماعة منهم في سنة ستّ وستّين ومئة، وأُحضر معهم وضّاح الشّرويّ، وعبد الله بن أبي عبيد الله، وكان أُخذ في مكّة، فأُدخل على المهديّ، فسأله: أزنديق أنت؟ فقال: نعم.

ومع أنّ المهديّ قمع الزّنادقة، وأصدر أوامر بقتل أكثرهم، غير إنّه إن

(1) Vajda، G.،" Les Zindīqs en Pays d' islam au de but de La Periode ، VoL XVII، 1937، P.179.

(2) رضا زادة لنگرودي، رضا، «زندقه در سدههاي، ص 120.

(3) ابن كثير الدّمشقي، اسماعيل، البدايةوالنهاية، ج 1، 1413 هـ ـ ق، ص163.

رجع أحد منهم عن عقائده وتاب، قبل توبته.

ومن الذين عفا عنهم المهديّ واحد من أبناء أبي أيّوب سليمان بن أيّوب المكّيّ، إذ اعترف بالزّندقة وتاب، فقبل المهديّ توبته، وأمر بإطلاق سراحه.[1]

وعلى الرّغم من الملاحقات والقمع الذي مارسه الخليفة بحقّ الزّنادقة، إلّا أنّهم لم يتركوا الثّورة والتّمرّد، ولذلك فقد أنشأ المهديّ ديواناً للتّفتيش، وسمّى رئيسه «صاحب الزّنادقة» أو عارف «الزّنادقة»[2] وولّى أمرهم عمر الكلواذيّ، فأخذ يزيد بن الفيض كاتب المنصور، فأقرّ – فيما ذكر – فحُبس، فهرب من الحبس، فلم يقدر عليه.[3] وبعدما مات عمر الكلواذيّ، ولي مكانه حمدويه، فلاحق الزّنادقة بشدّة وقتلهم.[4]

وقد سار الهادي بعد موت المهديّ على نهج أبيه، لأنّ المهديّ وصّى ابنه موسى الهادي ـ الخليفة من بعده ـ بملاحقة الزّنادقة وقتلهم، وألّا يغفل عن هذا؛ وتعبّر هذه الوصية عن مدى خوف الخليفة من هذه الجماعة، وقد أنفذ الهادي تلك الوصية، ليس تنفيذاً لأمر أبيه فحسب، بل للضّرورة السّياسيّة التي كانت تنفع الخلافة، وتجرّد لهذه العصابة.[5] فكان من الحادثات التي شهدتها خلافته، قتل يزدان بن باذان كاتب يقطين وابنه عليّ بن يقطين، وقد ذكر عنه أنّه حجّ فنظر إلى النّاس في الطّواف يهرولون؛ فقال: ما أشبّههم إلّا ببقر تدوس في البيدر.[6]

---

(1) ذاته الصفحة نفسها.

(2) صديقي، غلامحسين، جنبش‌ها، ص 117.

(3) الطبري، محمدبن جرير، تاريخ، ج 12، ص 5138.

(4) المصدر ذاته الصفحة نفسها.

(5) الجوزي البغدادي، جمال الدّين ابي الفرج عبدالرحمن، تلبيس ابليس، 1368 هـ ـق، ص 83 ـ 85 و طبري، محمد بن جرير، تاريخ، ج 12، ص 5213.

(6) المقدسي، مطهربن طاهر، البدء والتاريخ، ج 6، ص 100 و طبري، محمدبن جرير، تاريخ، ج 12، ص 5171 و

ومن الذين قُتلوا في ذات العام يعقوب بن الفضل من بني هاشم.[1]

وعندما صار هارون الرّشيد خليفة، نهج نهج السّابقين، ولّما كان عام (170) للهجرة، أمّن من كان هارباً أو مستخفياً، غير نفر من الزّنادقة؛ منهم يونس بن فروة ويزيد بن الفيض.[2]

وقتل هارون الرّشيد عام (187) للهجرة أنساً بن أبي شيخ الذي كان يوالي البرامكة، وذلك لأسباب شخصيّة وبتهمة الزّندقة.[3]

وتبيّن الأدلّة التي أتوا على ذكرها أنّه كان في عهد الأمين سجن خاصّ للزّنادقة، ويبدو أنّ أشخاصاً كانوا محبوسين فيه، وقلّما كانوا يأملون بالخلاص منه.[4]

وبعدما اعتلى المأمون عرش الخلافة، تحسّنت أحوال الزّنادقة في البلدان الإسلاميّة، وانخفضت وتيرة تبنّي التّشدّد في معاملتهم كما سار عليه الخلفاء السّابقون.

وثمّة شواهد تدلّ على أنّ المأمون كان أعلم الخلفاء وأكثرهم تثقيفاً، ما يؤيّد القول: إنّه انتصر للتّسامح الدّينيّ في بداية خلافته، فأمّن كبير المانويّين يزدان بخت ـ وكان فصيحاً لسناً ـ وأحضره من الرّيّ، فقطعه المتكلّمون، فقال له المأمون: أسلم يا يزدان بخت. فقال له يزدان بخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنّك ممّن لا يجبر النّاس على ترك مذاهبهم. فقال المأمون: أجل. وكان أنزله بناحية المحرّم، ووكّل به حفظة

Vajda، G،Les ZandĪqs_، P189.

(1) ابن اثير، ابوالحسن علي بن ابي الكرم الشيباني، الكامل، ج 3، ص 302.

(2) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ ، ج 12، ص 5231.

(3) المصدر ذاته، ص 5311.

(4) جهشياري، ابوعبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء، ص 374.

خوفاً عليه من الغوغاء.[1]

وينقل المسعوديّ في مروج الذّهب قصّة تدلّ على اتّباع المأمون سياسة التّسامح الدّينيّ، غير إنّه كان يعاقب الزّنادقة بشدّة في بعض من الأحيان، منها: بلغ المأمون خبر عشرة من الزّنادقة من أهل البصرة، فأمر بحملهم إليه بعد أن سُمّوا واحداً واحداً؛ فلمّا جمعوا، فما كان أسرع من أن جيء بالقيود، فقيّد القوم، فلمّا وصلوا إلى بغداد، أُدخلوا على المأمون يأمرهم البراءة من ديانتهم، فيأبون فيمرّهم على السّيف.[2]

فكما يظهر، تعرّض الزّنادقة في العصر العبّاسيّ لأشد حالات القمع، فكانوا يحاربون الزّنادقة بضربهم بالسّياط للإقرار. وللأسف فإنّ المعلومات التي تضعها النّصوص بين أيدينا، تدلّ على تعرّض النّاس للتّفتيش عن العقائد في تلك المدّة، فما إن يُنشر خبر عن أنشطة شخص ما مثيرة للرّيبة، حتّى يُعدّ ذلك كافياً لقيام القاضي بنفسه بالتّدخّل ومعاقبة الشّخص، وكانت قراءة شخص ما كتاباً مشكوكاً في أمره، تواجه بردّة فعل نظام الحسبة العنيفة، وكثيراً ما كان الزّنادقة يُعتقلون جماعيّاً، ويُؤخذ بهم أوّل الأمر إلى المفتّش أو الخليفة، وبعد التّحقيق، فمن رجع عن عقائده أُطلق سراحه، ومن بقي عليها، قُتل بالسّيف أو شُنق.[3]

والسّؤال الذي يُثار هنا مفاده: لماذا كان العبّاسيّون يحاربون الزّنادقة؟ وهل كان ذلك بدافع الهواجس الدّينيّة الإسلاميّة واقتلاع شجرة أعداء الإسلام، أم إنّهم بهذه الذّريعة كانوا يريدون قمع المنافسين السّياسيّين وكلّ من يشكّل خطرا على حكمهم؟ وإضافة إلى هذا، ما الآليّة التي كانوا يحاربون بها المنافسين والمعارضين؟.

---

(1) صديقي، غلامحسين، جنبشها، ص 123.
(2) مسعودي، ابوالحسن علي بن حسين، مروج الذهب، ج 2، ص 422 ـ 423.
(3) Vajda، G.، Les Zindīqs ...، P. 184.

يجب القول: إنّ القائمين على مقاليد الحكم في العصر العبّاسيّ الذين كانوا يحاولون إسباغ الشّرعيّة على حكمهم؛ جعلوا التّوحيد محوراً للنشاط السّياسيّ لحكمهم، لهذا؛ ولمّا كان العبّاسيّون يرون أنّ أنشطة الزّنادقة تشوّه صورة التّوحيد، فقد قاموا بمحاربتهم.

إنّ مثل هذا التّعريف وإن كان يُعدّ مجرّد تعريف شكليّ لقيمة التّوحيد ويتغاضى عن الجانب العمليّ له، إلّا أنّه كان يعبّر نوعاً ما عن اهتمام السّلطة السّياسيّة بقيمة التّوحيد. ولمّا كانت أنشطة الزّنادقة وحركتهم قد استهدفت أساس التّوحيد، وأنّهم أرادوا تقويض وحدة الأمّة الإسلاميّة، فقد قام حكّام المسلمين بمقارعتهم، لهذا؛ وكما تؤكّد الكتب التّاريخيّة في العصر الإسلاميّ، فقد جعل الحكّام العبّاسيّون كلّهم ـ حتّى أضعفهم قوّة ـ محاربة الزّنادقة على رأس قائمة الأولويّات، وإنّ اتّخاذ مثل هذا الموقف في معاملة أنشطة الزّنادقة، ليس إلّا إسباغاً للشرعيّة على سياسة الحكّام العبّاسيّين بغية صيانة الحكم من مخاطر الأعداء السّياسيّين، ذلك أنّ أيّ عمل يقوّض حقيقة التّوحيد، يمنح الحجّة الضّروريّة للسّلطة السّياسيّة، لتخلّص نفسها من مخاطر الأعداء تمسّكاً بتلك الحقيقة.[1]

فرق الزّنادقة:

بالإمكان تصنيف الزّندقة في ثلاث مجموعات رئيسة: دينيّة، وثقافيّة اجتماعيّة، وسياسيّة؛ وذلك بالنّظر إلى من اتّهموا بالزّندقة أفراداً أو جماعات.

الزّندقة الدّينيّة:

تُعدّ هذه المجموعة من أهمّ تقسيمات الزّندقة، وبالإمكان القول: إنّها النّوع الرّئيس لتلك التّقسيمات، وتُطلق على أتباع الأديان الإيرانيّة بشكل خاصّ مع أنّ بعضاً من الكتّاب، تحدّثوا عن علاقة اليهود والنّصارى

(1) محسن، نجاح، انديشة سياسي معتزله، ترجمه باقر صدري نيا، 1385، ص ص 50 ـ 51.

بالزّندقة. كما جاء في مؤلّف الجاحظ عند الحديث عن النّصارى: الحقّ أنّ دين النّصارى يضاهي الزّندقة، ويناسب في بعض من وجوهه قول الدّهريّة، والدّليل أنّنا لم نر أهل ملّة قطّ أكثر زندقة من النّصارى.(1)

أمّا فيما يتعلّق بالسّبب في توجيه تهمة الزّندقة للدّيانات الإيرانيّة دائماً، فقد يكون مردّ ذلك إطلاقها لأوّل مرّة في إيران من قبل الإيرانيّين على من يعارض الدّيانة الرّسميّة، كما يمكن القول: إنّ بعضاً من الدّيانات الإيرانيّة، سمّاها الإيرانيّون أنفسهم زندقة مثل المانويّة، وقد سجّل لنا التّاريخ ارتكاب مجازر بسلاح هذه التّهمة. ويمكن على كلّ تقسيم الزّندقة الدّينيّة إلى فئات منها: الزّرادشتيّة والمانويّة والثّنويّة والمزدكيّة والخرّميّة، ولمّا كنّا تطرّقنا إلى المانويّين والثّنويّين والمزدكيّين بإسهاب، نأتي بشيء ما عن زندقة الزّرادشتيّين والخرّميّين.

رُمي الزّرادشتيّون في العصر الإسلاميّ وخاصّة في الحقبة التي نحن بصددها بالتّهم وسُمّوا زنادقة؛ وبوجه عامّ، صار هذا الأمر مصير كلّ الدّيانات الإيرانيّة وكلّ فكرة تُنسب إلى إيران والإيرانيّين، كما قال الدّوريّ عن تسمية الدّيانات الإيرانيّة زندقة: والزّنادقة لم يكونوا جميعهم مانويّة، وقد تدرّج معنى اسم الزّنادقة، فشمل جميع أصحاب الدّيانات الفارسيّة.(2)

كما كتب حسين عطوان قائلاً: «فالزّندقة كانت تعني في أوّل الأمر المانويّة، ثمّ تطوّرت دلالتها، وأصبحت تستغرق كافّة أصحاب الدّيانات الفارسيّة.(3)

وعلى الرّغم من أنّ النّبيّ الأكرم أدرج الزّرادشتيّين في عداد أهل الكتاب (سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب) غير إنّهم اتّهموا في القرون الإسلاميّة

(1) الجاحظ، ابوعثمان، عمرو بحر، ثلاث رسائل، 1382، ص 17.
(2) الدّوري، عبدالعزيز، العصر العباسي الاول، 1988 ميلادي، ص 88.
(3) عطوان، حسين، الزندقه ، ص 19.

الأولى بالزّندقة، وقد يمكن عدّ العصبيّة والتّزمّت والبعد عن العدالة العربيّة السّبب الرّئيس في توجيه تلك التّهمة، إذ لم تُصنّف الدّيانات الفارسيّة ضمن مدلولات الزّندقة فحسب، بل إنّ الكثير من مشكلات المجتمع الإسلاميّ تمّ عزوها إلى الإيرانيّين.

وقد انقسمت الخرّميّة في معناها الحقيقيّ إلى فئتين: الأولى يُراد بها قبل الإسلام «بالتّحديد المزدكيّين» وتعود الثّانية إلى ما بعد ظهور الإسلام، وقد سُمّوا «المحمّرة» وكانوا أتباع بابك خرمدين.

ويجب القول عند الحديث عنهم: إنّه وإن تخبرنا المصادر عن ظهور الخرّميّين بعد مقتل أبي مسلم، إلّا أنّ أهمّهم أتباع بابك.

وُلد بابك في أذربيجان، وفقد أباه في الطّفولة، وعمل في سياسة دوابّه، وعندما بلغ ثمان عشرة سنة، عرف جاويدان بن سهرك، وكان بجبل البذّ وما يليه من جبال رجلان من العلوج محترمان ولهما جدة وثروة، وكانا متشاجرين في التّملّك على من بجبال البذّ من الخرّميّة؛ يُقال لأحدهما: جاويدان بن سهرك، والآخر غلبت عليه الكنية فعُرف بأبي عمران، وكانت الحرب تقوم بينهما في الصّيف، وتحول بينهما الثّلوج في الشّتاء، لانسداد العقاب.[1] ثمّ إنّ أبا عمران نهض من جبله إلى جاويدان، فحاربه فهُزم، فقتل جاويدان أبا عمران ورجع إلى جبله، ثمّ مات، فجمعت زوجة جاويدان أتباعه إليه، وأعلمتهم أنّ جاويدان قال: إنّي أريد أن أموت هذه اللّيلة، وإنّ روحي تخرج من بدني وتدخل في بدن بابك وتشترك مع روحه، وإنّه سيبلغ بنفسه وبكم أمراً لم يبلغه أحد، ولا يبلغه بعده أحد، وإنّه يملك الأرض ويقتل

(1) في لسان العرب: كلُّ طريق بعضُه خلف بعضٍ أَعْقابٌ كأَنها مَنْضُودة عَقْباً على عَقْبٍ قال الشماخ في وَصْفِ طرائقِ الشَّحْم على ظَهر الناقة إِذا دَعَتْ غَوْثَها ضَرَّاتُها فَزِعَتْ ... أَعقابُ نَيٍّ على الأَثْباجِ مَنْضُودِ. (المقوّم اللّغويّ).

الجبابرة ويردّ المزدكيّة؛ ويُعزّ به ذليلكم ويُرفع به وضيعكم.[1]

وارتفعت بعد هذا الأمر مكانته، وزاد عدد أتباعه، فحارب المأمون والمعتصم العبّاسيّ ما يزيد على عشرين عاماً، وأوقع الهزيمة مراراً وتكراراً بجيش بغداد الكبير؛ إذ لم يتمكّن الخليفة العبّاسيّ الجبّار المأمون قمع فتنته، ثمّ حاربهم المعتصم، إذ رأى أنّهم يشكّلون خطراً حقيقيّاً على الخلافة العبّاسيّة، وأرسل الأفشين حيدر بن كاووس إلى أذربيجان للقضاء على غائلة بابك.[2]

وقد وظّف أفشين جواسيسه وجهّز قواه في مختلف المناطق وشنّ هجوماً على أماكن اختباء الخرّميّين، فضيّق الخناق على بابك وأتباعه، وأوقع بهم الهزيمة، فقتل وأسر الكثير منهم، وكان ابن بابك وأبناؤه من بين الأسرى، غير إنّ بابك تمكّن من الهروب والاختفاء، فراسل أفشين حكّام أرمينيا لاعتقاله، فوجد الجواسيس مكان اختفائه، لكنّهم لم يتمكّنوا من اعتقاله.

وأخيراً، بلغ الخبر والي تلك النّاحية سهل بن سنباط، فذهب بصحبة عدد من رفاقه عند بابك ودعاه إلى قلعته، فخدع بابك وذهب إلى هناك.[3] وبعدما قيّد أفشين بابك، سار به نحو العراق، ووصل سامرّاء عاصمة المعتصم، فوُضع بابك بأمر من المعتصم على ظهر فيل، وطيف به في شوارعها، وبعدما حاكمه ابن الزّيّات، قطعوا يديه ورجليه وعنقه، وصُلبت جثّته وعُرضت في سامرّاء.[4]

---

(1) ابن النديم، الفهرست، ص ص 610 ـ 614.

(2) مجهول، مجمل التواريخ، ص 357.

(3) ابن اثير، ابوالحسن علي بن ابي الكرم الشيباني، الكامل، ج 6، ص 473.

(4) گلشني، عبدالكريم، «ابن زيّات»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 3، 1374، ص 637.

الزّندقة الثّقافيّة ـ الاجتماعيّة:

كانت هذه الفئة من الزّندقة ضمن العلماء والمفكّرين والأدباء والفنّانين، وقد اتّهموا بالزّندقة لفكرهم وأشعارهم، كما سعى بعض منهم في إحداث التّغييرات الاجتماعيّة وتكوين مختلف الجماعات وإضعاف معتقدات النّاس الدّينيّة والشّرعيّة وحرف النّاس في المجتمع، وكوّنوا فرقاً تعارض الحكم السّائد ومعتقدات النّاس، لهذا عُدّوا من الزّنادقة. وتلك الفئات هي: رافضو أسس الدّين والإباحيّون والفلاسفة والمتكلّمون والصّوفيّة والغلاة والمنافقون والفرق المنحرفة والشّعراء والشّعوبيّة.

رافضو أسس الدّين:

كما أسلفنا، استخدم بعض من الباحثين مفردة الزّنديق لإطلاقها على رافضي الله والدّهريّين. قال الغزاليّ في كتابه (المنقذ من الضّلال) بعد تقسيم الفلاسفة إلى الدّهريّين والطّبيعيّين والإلهيّين معرّفاً بالدّهريّين: هم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصّانع المدبّر العالم القادر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه من دون صانع، فهؤلاء هم الزّنادقة.[1]

وقال أبو العلاء المعريّ: الزّنادقة هم الذين يُسمّون الدّهريّين ولا يقولون بنبوّة ولا كتاب.[2]

وجاء في المصباح المنير: والمشهور على ألسنة النّاس أنّ الزّنديق هو الذي لا يتمسّك بشريعة، ويقول بدوام الدّهر. والعرب تعبّر عن هذا بقولها: ملحد. أي طاعن في الأديان.[3]

وفيما يلي، وبعدما أثبتنا زندقة الدّهريّين، نقوم بدراستهم تاريخيّاً وننظر

---

(1) الغزالي، ابوحامد، شك و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئينه‌وند، 1360، ص 31.

(2) المعري، ابوالعلاء، رسالة ، ص 24.

(3) المقري القيومي، احمد بن محمد بن علي، مصباح المنير، ج 1، 1347 هـ ـق، ص311.

في جوانب معتقدات هذه الفرقة في الأرضين الإسلاميّة.

كان الدّهريّون في الجاهليّة من الفرق التي بقيت حتّى ظهور الإسلام، وهم يؤمنون بالدّهر، ويرفضون الله والقيامة، ويسخرون منهما، وقد جاء ذكرهم في القرآن الكريم:

(وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدّهْرُ).[1]

جاء في تفسير الميزان:

ليست الحياة إلّا حياتنا الدّنيا التي نعيش بها في الدّنيا، فلا يزال يموت بعضنا؛ وهم الأسلاف، ويحيى آخرون، وهم الأخلاف، وما يهلكنا إلّا الزّمان - الذي بمروره يبلى كلّ جديد، ويفسد كلّ كائن، ويموت كلّ حيّ - فليس الموت انتقالاً من دار إلى دار منتهياً إلى البعث والرّجوع إلى الله.[2]

أي كانوا يضيفون النّوازل تنزل بهم من موت أو هرم إلى الدّهر، فيقولون: أصابتنا قوارع الدّهر وحادثاته، وأبادنا الدّهر. فيجعلون الدّهر فاعل ذلك، فيذمّونه ويسبّونه. وقد ذكروا ذلك في أشعارهم.

ومن الجمل التي تنسب الفعل إلى الدّهر، قولهم: «أصابتهم قوارع الدّهر وحادثاته، وأبادهم الدّهر، والدّهر يجلب الحادثات» ففي هذه الجمل وأمثالها معنى أنّ ما ينزل بالإنسان من قوارع، وما يحلّ به من إبادة، هو بفعل الدّهر، فهو إذن المهيمن على العالم والمسخّر له، ولهذا أضافوا إليه بعضاً من الألفاظ التي تشير إلى وجود هذا التّأثير في الحياة، فقالوا: يد الدّهر، وريب الدّهر، وعدواء الدّهر. وأمثال ذلك من تعبيرات، فنسبوا إليه الفعل في الكون وفي كلّ ما هو فيه.[3]

(1) الجاثية 24.
(2) طباطبايي، محمد حسين، الميزان، ج 18، ص 174.
(3) على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، ج 6، ص ص 147 ـ 151.

هناك أدلّة تثبت وجود الدّهريّين في عصر الرّسول عليه السّلام، كما يرى السّيّد مرتضى أنّه كان في عصر الرّسول من يقول بالدّهر ويرفض الدّيانات كلّها.[1]

ويقول جواد عليّ: وقد كان هذا الاعتقاد راسخاً في نفوس كثير من الجاهليّين وكثير ممّن أدرك الإسلام ثمّ أسلم، فكانوا إذا أصيبوا بمكروه وبحادث مؤلم نسبوا حدوثه إلى الدّهر، فسبّوه؛ كما يتّضح من حديث: «لا تسبّوا الدّهر، فإنّ الله الدّهر»، أو «فإنّ الدّهر هو الله».[2]

وجاء في بحار الأنوار: عن الإمام أبي محمّد العسكريّ عن آبائه عليهم السّلام، قال: احتجّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم على الدّهريّة فقال: ما الذي دعاكم إلى القول بأنّ الأشياء لا بدء لها، وهي دائمة لم تزل ولا تزال؟ فقالوا: لأنّا لا نحكم إلّا بما شاهدنا، ولم نجد للأشياء حدثاناً فحكمنا بأنّها لم تزل، ولم نجد لها انقضاء وفناء، فحكمنا بأنّها لا تزال.[3]

وهناك أدلّة تاريخيّة كثيرة عن الدّهريّين والملحدين في العصر الذي تلا عصر الرّسول الأكرم، وخاصّة في المدّة الأولى من العصر العبّاسيّ، وسوف نتطرّق إليها في فصل «أهمّ الزّنادقة».

ونأتي فيما يلي بأنموذجات من مناظرات الإمام الصّادق عليه السّلام والدّهريّين في العهد العبّاسيّ لإيضاح فكرهم، والبرهان على كثرة أنشطتهم والسّعي لبث الإلحاد والتّشكيك في المجتمع.

سأل زنديق الإمام الصّادق عليه السّلام فقال: أخبرني عمّن زعم أنّ الخلق لم يزل يتناسلون ويتوالدون، ويذهب قرن ويجئ قرن، تفنيهم الأمراض

(1) سيد مرتضي، امالي، ج 1، ص 88.
(2) علي، جواد، المفصل في تاريخ، ج 6، ص 149 ـ 150.
(3) مجلسي، محمدباقر، بحارالانوار، ج 9، ص 261.

والأعراض وصنوف الآفات، يخبرك الآخر عن الأوّل، وينبئك الخلف عن السّلف والقرون عن القرون؛ بأنّهم وجدوا الخلق على هذا الوصف بمنزلة الشّجر والنّبات، في كلّ دهر يخرج منه حكيم عليم بمصلحة النّاس بصير بتأليف الكلام ويصنّف كتاباً قد حبّره بفطنته، وحسّنه بحكمته، قد جعله حاجزاً بين النّاس، يأمرهم بالخير ويحثّهم عليه، وينهاهم عن السّوء والفساد ويزجرهم عنه، لئلّا يتهاوشوا ولا يقتل بعضهم بعضاً.

فقال عليه السّلام: ويحك! إنّ من خرج من بطن أمّه أمس ويرحل عن الدّنيا غداً، لا علم له بما كان قبله ولا ما يكون بعده، ثمّ إنّه لا يخلو الإنسان من أن يكون خلق نفسه، أو خلقه غيره، أو لم يزل موجوداً، فما ليس بشيء لا يقدر على أن يخلق شيئاً، وكذلك ما لم يكن شيئاً ثمّ يكون شيئاً؛ يُسأل فلا يعلم كيف كان ابتداؤه، ولو كان الإنسان أزليّاً لم تحدث فيه الحادثات، لأنّ الأزليّ لا تغيّره الأيّام ولا يأتي عليه الفناء مع أنّا لم نجد بناء من غير بان، ولا أثراً من غير مؤثّر، ولا مؤلّف من غير مؤلّف. فمن زعم أنّ أباه خلقه قيل له: فمن خلق أباك؟ ولو أنّ الأب هو الذي خلق ابنه لخلقه على شهوته، وصوّره على محبّته، ولملك حياته، ولجرى فيه حكمه، وإن مرض لم ينفعه، وإذا مات عجز عن ردّه؛ وإنّ من استطاع أن يخلق خلقاً وينفخ فيه روحاً حتّى يمشي على رجليه سويّاً يقدر أن يدفع الفساد عنه.[1]

ويقول ابن الحزم: إن قالوا: لم نر شيئاً حدث إلّا من شيء أو في شيء. فمن ادّعى غير ذلك، فقد ادّعى ما لا يُشاهد ولم يُشاهد. وقالوا أيضاً: لا يخلو محدث الأجسام الجواهر والأعراض، وهي كلّ ما في العالم، من أن يكون إحداثه لمئنّة أو لعلّة.[2] فإن كان لمئنّة فالعالم لم يزل، لأنّ محدثه لم يزل، وإذا كان هو علّة خلقه؛ فالعلّة لا تفارق المعلول، وما لم يفارق ما لم يزل فهو

(1) مجلسي، محمد باقر، بحارالانوار، ج 10، ص ص 182 – 183.
(2) المئنّة: العلامة والدّليل. (المقوّم اللّغويّ).

أيضاً لم يزل، إذ هو مثله من دون شكّ، فالعالم لم يزل. وإن كان أحدثه لعلّة فتلك العلّة لا تخلو من أحد وجهين: فإمّا أن تكون لم تزل، وإمّا أن تكون محدثة، فإن كانت لم تزل، فمعلولها لم يزل، فالعالم لم يزل؛ وإن كانت تلك العلّة محدثة، لزم في حدوثها ما لزم في حدوث سائر الأشياء من أنّه أحدثها لمئنّة أو لعلّة، فإن كان لعلّة، لزم ذلك أيضاً علّة العلّة، وهكذا أبداً، وهذا يوجب وجود محدثات لا أوائل لها؛ وإن كان أحدثها لمئنّة، فهذا يوجب أنّ العلّة لم تزل كما بيّنا آنفاً.

وقالوا أيضاً: إن كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه: فإمّا أن يكون مثلها من جميع الوجوه، وإمّا أن يكون خلافها من جميع الوجوه، وإمّا أن يكون مثلها في بعض من الوجوه وخلافها في بعض. فإن قالوا: كان مثلها من جميع الوجوه. لزم أن يكون محدثاً مثلها، وهكذا في محدثها أيضاً أبداً، وإن كان مثلها في بعض من الوجوه، لزمه أيضاً مِن مماثلتها في ذلك البعض ما يلزمه من مماثلتها لها في جميع الوجوه من الحدوث، إذ الحدوث اللّازم للبعض كلزومه للكلّ؛ ولا فرق. وإن كان خلافها من جميع الوجوه فمحال أن يفعلها، لأنّ هذا هو حقيقة الضّدّ والمناقض، إذ لا سبيل إلى أن يفعل الشّيء خلافه من جميع الوجوه، كما لا تفعل النّار التّبريد، وإن قالوا: لا يخلو إن كان للعالم فاعل من أن يكون فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرّة أو طباعاً أو لا لشيء من ذلك. قلنا: إن كان فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرّة فهو محلّ للمنافع والمضارّ، وهذه صفة المحدثات عندكم، فهو محدث مثلها. وإن كان فعله طباعاً فالطّباع موجبة لما حدث بها، ففعله لم يزل معه. وإن كان فعله لا لشيء من ذلك فهذا لا يُعقل، وما خرج عن المعقول فمحال؛ ولو كانت الأجسام محدثة، لكان محدثها قبل أن يحدثها فاعلاً لتركها؛ وتركها لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً، وهذا يوجب أنّ الأجسام والأعراض لم

تزل موجودة.[1]

وزيادة على الدّهريّين، فقد اتّهم رافضو التّوحيد بالزّندقة، أي من يرفضون أساس وجود الله وينفون وحدانيّته، وأبرز الأمثلة لهم الثّنويّون والدّيانات الإيرانيّة؛ ومع أنّ الزّندقة استُخدمت لأوّل مرّة لتسمية الثّنويّين والمانويّين، إلّا أنّ المسعوديّ قال: ولحق بهؤلاء سائر من اعتقد القدم وأبى حدوث العالم.[2] كما عُدّ من ينكر المعاد ونبوّة الأنبياء أو نبوّة بعضهم من الزّنادقة على غرار الدّهريّين ومنكري الله، وجرى الحديث عنهم في بعض من الأحيان إلى جنب بعض أو كلّ على حدة، بوصفهم زنادقة.

سُئل الإمام الكاظم عليه السّلام عن الزّنديق فقال: الزّنديق هو الرّادّ على الله وعلى رسوله، وهم الذين يحادّون الله ورسوله، قال تعالى: (لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهَّ وَالْيَوْمِ الآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ)، وهم الملحدون، عدلوا عن التّوحيد إلى الإلحاد.

حيث يعدّ الإمام عليه السّلام الزّنديق من يعارض الله والرّسول، وبالإيضاح والرّجوع إلى الآية الشّريفة، يُعدّ من يعادي الله ورسوله، ملحداً وزنديقاً.

وورد في ذات الرّواية أنّ هارون قال له: أخبرني عن أوّل من ألحد وتزندق؟ فقال عليه السّلام: أوّل من ألحد وتزندق في السّماء إبليس اللّعين، فاستكبر وافتخر على صفيّ الله ونجيبه آدم عليه السّلام، فقال اللّعين: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. فعتا عن أمر ربّه وألحد، فتوارث الإلحاد ذرّيّته إلى أن تقوم السّاعة.[3]

---

(1) ابن حزم، الفصل، ج 1، طبع قاهره، 1317، ص ص 9 ـ 11.
(2) المسعودى، ابوالحسن على بن حسين، مروج الذهب، ج 1، ص 243.
(3) الحرانى، حسن بن على بن حسين بن شعب، تحف العقول، ص ص 428 – 429.

وورد في كتاب لسان الميزان عند الحديث عن تهمة زندقة الجعد بن درهم: زعم أنّ الله لم يتّخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلّم موسى.(1)

فكما يظهر ممّا جاء فيه، أنّ من أسباب زندقة الجعد بن درهم رفضه لنبوّة إبراهيم وموسى، ويبدو من قوله: الله لم يتحدّث إلى موسى ولم يتّخذ إبراهيم خليلاً. أنّه لم ينكر وجود الله، إنّما أنكر النّبوّة، ولهذا اتّهم بالزّندقة.

كما عدّ منكرو المعاد من الزّنادقة ـ وإن صُنّفوا ضمن الدّهريّين ـ لكنّ بعضهم لم ينكروا الله، وعدّوا زنادقة لأنّهم أنكروا المعاد والقيامة، بينما الدّهريّون لم يؤمنوا بالله البتّة، ويمكن القول: إنّ العلاقة بين الدّهريّين ومنكري المعاد هي من طينة علاقة العموم والخصوص المطلق، ذلك أنّ كلّ دهريّ ينكر القيامة، لكن ليس كلّ منكر للقيامة دهريّاً.

يقول الغزاليّ في «المنقذ من الضّلال» في تعريف الجزء الثّاني من الفلاسفة ـ أي الطّبيعيّين ـ بعد الحديث عن عقائدهم عن الطّبيعة والقوى الإنسانيّة: فظنّوا أنّ القوّة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنّها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم. ثمّ إذا انعدمت، فلا يُعقل إعادة المعدوم كما زعموا، فذهبوا إلى أنّ النّفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنّة والنّار، [والحشر والنّشر] والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطّاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحلّ عنهم اللّجام وانهمكوا في الشّهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأنّ أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر؛ وإن آمنوا بالله وصفاته.(2)

وهكذا فإنّ زندقة الطّبيعيّين عند الغزاليّ متأتّية من جحد اليوم الآخر، وليس إنكار الله.

(1) ابن حجر العسقلانى، شهاب الدّين ابى الفضل أحمد بن على، لسان الميزان، ج 2، ص 133.
(2) غزالى، ابوحامد، شک و شناخت، ص 32.

ويقسم الغزاليّ في كتاب «فيصل التّفرقة» الزّندقة إلى مطلقة ومقيّدة فيقول: أمّا الزّندقة المطلقة فهي: أن تنكر أصل المعاد عقليّاً وحسّيّاً، وتنكر الصّانع للعالم أصلاً ورأساً. وأمّا إثبات المعاد بنوع عقليّ مع نفي الآلام واللّذات الحسّيّة، وإثبات الصّانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم، فهي زندقة مقيّدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء. وظاهر ظنّي ـ والعلم عند الله ـ أنّ هؤلاء هم المرادون بقوله عليه السّلام: (ستفترق أمّتي بضعاً وسبعين فرقة، كلّهم في الجنّة، إلّا الزّنادقة) وهي فرقة. حيث يدلّ ظاهر الحديث على أنّه أراد به (الزّنادقة) من أمّته، إذ قال (ستفترق أمّتي) ومن لم يعترف بنبوّته فليس من أمّته، والذين ينكرون أصل المعاد وأصل الصّانع، فليسوا معترفين بنبوّته.[1]

ويقول ابن العبريّ عند حديثه عن اليهود وتقسيمه لهم إلى سبع فرق: الفئة الرّابعة هي الزّنادقة، أي من ينكرون اليوم الآخر والملائكة.[2]

ويقول المطرّزيّ عن الزّنديق: الزّندقة هي عدم الإيمان باليوم الآخر ووحدانيّة الخالق.[3]

ولّما كان أبو نوّاس ينكر المعاد في أشعاره، فقد عُدّ زنديقاً، كما يعدّه أبو سعيد زنديقاً لإنشاده هذه البيتين اللّذين أعرب فيهما عن إيمانه بالدّهر وإنكاره اليوم الآخر والحشر والنّشر:

باح لساني بمضمر السّرّ   وذاك أنّـي أقـول بالدّهـر

وليس بعد الممات منقلب   وإنّما الموت بيضة العقر

---

(1) الغزالی، ابوحامد، فیصل التفرقة بین الاسلام، ص 71.

(2) ابن العبری، غریغوریوس الملطی، تاریخ مختصر الدّول، 1421 هـ ـ ق، ص 69

(3) المطرزی، ابو الفتح ناصرالدّین، المغرب فی ترقیب المغرب، محمود فاخوری، 1999 میلادی، ص 54.

وهكذا يتّضح أنّ من أسباب اتّهامه بالزّندقة إنكار المعاد.[1]

الزّندقة والمتكلّمون:

أعقب اتّساع رقعة العالم الإسلاميّ وكثرة المعتنقين للإسلام من كلّ حدب وصوب آثار كثيرة من أبرزها وأهمّها انتشار الزّندقة وظهور من يتاجرون بالشّبهات والصّناعة الجدليّة وطرائق الحجاج للتّشويش على المسلمين ولإقحام أسباب الرّيبة في الطّريق إلى فهم العقيدة الإسلاميّة؛ وقد ظهر هذا العامل في أواخر عصر الصّحابة بشكل محدود، ولكنّه أخذ يتّسع بعد ذلك ويزداد انتشاراً مع اتّساع الفتح الإسلاميّ وازدياد الدّاخلين في الإسلام.[2] ومن جهة أخرى، فإنّ المسلمين الجدد الذين لم يرموا ما تبقّى من عقائدهم في سلّة الماضي بالكامل؛ وخاصّة تلك الفئة التي كانت تستبطن الحقد الدّفين في قلوبها، حتّى يتمكّنوا من إزالة السّتار عن إنكارهم؛ وبعد ظهور فئة من الزّنادقة، توافرت تلك الأرضيّة لتلك الجماعة لصبّ فكرها في إطار القوانين والتّعاليم الإسلاميّة، ونشرها بطرائق غير مباشرة.[3] فقد لفت هذا العامل الجديد أنظار كثير من الصّحابة والتّابعين، وأثار فيهم مشاعر القلق والاهتمام والغيرة على عقيدة الإسلام أن يغشاها شيء من عكر الشّبهات والوساوس والفكر الباطلة. فأحسّ أولئك العلماء بالحاجة إلى ردّ غائلة تلك الأوهام والشّبهات بالسّلاح ذاته الذي جاءت تقتحم به الفكر والعقول، ورأوا ألّا مندوحة من فتح باب النّقاش والحجاج ومجادلة المبطلين أو المرتابين بالطّرائق والموازين التي يعرفونها، ولا يفهمون سواها. ويقول عليّ رضي الله عنه في هذه المشكلة ذاتها فيما يرويه البخاريّ عنه: كلّموا

(1) السامرائى، عبد الله سلوم، الشّعوبيّة حركة مضادة للاسلام والامة العربية، 1980 ميلادى، ص 189.

(2) البوطي، محمدسعيد رمضان، سلفيه، بدعت يا مذهب، ترجمة حسين صابري، 1375، ص ص 46-52.

(3) فاضل، محمود، معتزله ، بررسي و تحقيق در احوال و آراء و فكر و آثار معتزله، 1362، ص 12.

النّاس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يُكذّب الله ورسوله؟ ففُتح باب الجدل في أمور العقائد بعد أن كان مغلقاً، وهرع الباحثون إلى الحجج العلميّة والبراهين المنطقيّة بعد أن كان دأبهم التّسليم واللّجوء إلى طمأنينة الإيمان والاحتماء بسطان (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) آل عمران 7، وقد كان ذلك مقدّمة طبيعيّة لظهور علم الكلام؛ وكان لابدّ من أن ينهض العلماء المخلصون لخدمة الإسلام وردّ أسباب المكيدة عنه بفتح أبواب المحاججة والجدال مع هؤلاء النّاس، وأن يحادثوهم في أمر الشّبه والمشكلات التي يحملونها بالأسلوب الذي يعقلونه والطّريقة التي تعوّدوا عليها مطبّقين في ذلك أمر الله عزّ وجلّ: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.[1]

وقد كانت المعتزلة تلك القوّة الوحيدة التي بوسعها الوقوف في وجه الزّوابع المدمّرة للفكر المتحاملة، إنّهم حاربوا المعارضين للإسلام والمسلمين الجدد الذين كانوا يدافعون عن مذاهبهم السّابقة، وكذلك الثّنويّة والدّهريّة؛ فقد أرسل واصل بن عطاء تلامذته إلى المدن لنقاش الزّنادقة والكفّار، كما قام بالدّفاع عن الإسلام بنفسه.

ومن الكتب التي كتبها ردّاً على المانويّة كتاب «ألف مسألة» وكذلك «أصناف المرجئة» و «ما جرى بيني وبين عمرو بن عبيد» وكتاب «الدّعوة».[2] فلمّا كانت المعتزلة تولي اهتماماً بالأسس العقليّة، دخلت نقاشات في قضايا مهمّة مثل العدل، والتّوحيد، والاختيار، ونفي الرّؤية، وخلق القرآن؛ وما ماثلها من قضايا، ناقشت فيها مختلف الفرق الإسلاميّة مثل أهل السّنّة والحديث والشّيعة والملل غير الإسلاميّة مثل المانويّة (الزّنادقة) والمجوس والنّصارى واليهود، إذ كان لكلّ منهم كلام مدّون

(1) البوطي، محمدسعيد رمضان، السلفيه، ص ص 46-52.
(2) فاضل، محمود، معتزله، ص 12.

وقويم، فلم يكن أمام المعتزلة لتلك الأسباب مجتمعة سبيل لدحرهم سوى تبنّي الأسلوب المنطقيّ والفلسفيّ، ولهذا سعى عدد منهم لتعليم المنطق والفلسفة اليونانيّين، وركّزوا على أسلوب بعض من الفلاسفة، ومحّصوا في الكتب المنطقيّة والفلسفيّة حتّى توجّه بعضهم مثل إبراهيم بن سيّار النّظّام للنّظر في الكثير من القضايا الفلسفيّة التي لم يكن المتكلّمون المعتزلة بحاجة إليها، ومع أنّ علماء أهل الحديث والسّنّة، كانوا في الأغلب يعارضونهم في هذا؛ إلّا أنّهم صاروا مصدر إحداث تغييرات في جانب الاهتمام بالعلوم العقليّة في صفوف المسلمين، وساعدوا على تقدم العلوم عند التّيّارات الأخرى.[1] وقد وجد الزّنادقة في صراع الإسلام والزّندقة وخاصّة قبل أن ينتصر الكلام الأشعريّ انتصارا شاملاً؛ وجدوا مجالاً لنشر فكرهم، وكانت قضيّة إتقان الصّنع وإنكار الشّرّ المطلق من القضايا الرّئيسة التي صدّ بها المتكلّمون وساوس الزّنادقة.[2]

وتبيّن لنا دراسة خطّ ظهور فكر المعتزلة بمختلف أنواعها عمل الزّنادقة الجوهريّ في إنماء هذه المدرسة. حيث ترعرع علم الكلام عند المسلمين في السّنين الواقعة بين خلافة المهديّ والمأمون العبّاسيّ (158- 218 للهجرة) ذلك أنّ المهديّ دعا أهل الجدل والمناقشة إلى تأليف الكتب بعد نشر فكر أتباع ماني والمرقيّين وابن ديصان، بغية الرّدّ على عقائدهم والإتيان بالبراهين لنقض شبهات تلك الجماعة وإيضاح الحقّ لضعاف النّفوس والعقيدة والمتّشكّكين.

فلمّا جاء المأمون ـ وقد كان يعدّ نفسه من علماء المعتزلة ـ شايعهم وقرّبهم وأدناهم، وجعل منهم حجّابه ووزراءه، وكان يعقد المناظرات بينهم وبين الفقهاء لينتهوا إلى رأي متّفق، واستمرّ على ذلك حتّى وفاة المأمون، فقد

(1) صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي، ص 131.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، «زندقه، ص 126.

انتقل من المناظرات العلميّة إلى التّهديد بالأذى الشّديد بل إنزاله بالفعل، وذلك برأي وتدبير وزيره وكاتبه أحمد بن أبي داود المعتزليّ، إذ اشتدّت حملة المعتزلة على الفقهاء والمحدّثين ولم يسلم من حملتهم فقيه معروف أو محدّث مشهور، فكرههم النّاس، وصاحب ذكرهم البلاء والمحن، وترسّخت العداوة حتّى نسي النّاس خيرهم، فنسوا دفاعهم عن الإسلام وبلاءهم فيه، وتصدّيهم للزنادقة وأهل الأهواء، ونسوا هذا كلّه.[1] وقد أثار ظهور علم الكلام الذي كتب متكلّمو المعتزلة بدايته ـ وخاصّة أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظّام من المعجبين بالفلسفة اليونانيّة ـ أثار معارضة فقهاء أصحاب الحديث والسّنّة بشدّة، إذ ذهبوا إلى أنّ مناقشات المتكلّمين تنتهي في نهاية المطاف إلى الخروج من الإسلام والشّكّ والإلحاد، وأخيراً إلى الزّندقة، ولهذا يجب الابتعاد عن الاهتمام بعلم الكلام والرّجوع إلى القرآن والسّنّة في قضيّة الإيمان.[2]

جاءت معارضة علم الكلام أوّل الأمر من جانب الحنابلة.[3] ثمّ عارضه أكثر المحدّثين والعلماء، فنهوا عن تعلّمها والخوض في قضاياها وحرّموها؛ ومنهم الإمام الشّافعيّ، والإمام مالك، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثّوريّ؛ والكثير من المحدّثين، إذ قالوا بتحريمه. ونقل الميبديّ في كتاب «كشف الأسرار» المجلّد الثّالث ص 242 عن الشّافعيّ قوله: العلم بالكلام جهل والجهل بالكلام علم.[4] وعن أحمد بن حنبل: لا تكاد ترى أحداً ينظر في الكلام إلّا وفي قلبه مرض. وقال: علماء الكلام زنادقة. وكذلك قال: من تكلّم تزندق.

وورد كلام مماثل في كتاب «طبقات الصّوفيّة» للسّلميّ في ذمّ علم

(1) ابوزهره، تاريخ المذاهب الاسلاميه، ص 160.
(2) حقيقت (رفيع) عبدالرفيع، تاريخ علوم و فلسفة، ص ص 156-157.
(3) محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار، ص 11.
(4) مدرس رضوي، محمدتقي، تعليقات حديقه سنايي، بلاتاريخ، ص 65.

الكلام عن أبي بكر الورّاق التّرمذيّ: «مَن اكتفى بالكلام مِن العلم دونَ الزّهد والفقه تزندق».

كما نقل أبو الفرج عبد الرّحمن بن الجوزيّ في كتاب «نقد العلم والعلماء» الشّهير «بتلبيس إبليس» ذات المضمون عن أحمد بن حنبل قوله: لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة. ونقل عن الشّافعيّ قوله: لو يعلم النّاس ما في علم الكلام من الأهواء لفرّوا منه فرارهم من الأسد. وقال الميبديّ في كتاب «كشف الأسرار» المجلّد الثّالث ص 398 عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عليه السّلام: لا تجادلوا أصحاب الخصومات والأهواء والكلام في الله وفي القرآن، فإنّهم يخوضون في آيات الله.[1]

وكتب الإمام فخر الدّين الرّازيّ في «التّفسير الكبير» 2/ 94: من طلب الدّين بالكلام تزندق، ومن طلب الكيمياء أفلس.[2] وقال أبو يوسف (تُوفيّ سنة 182 للهجرة) وهو تلميذ أبي حنيفة حول علم الكلام: من طلب الدّين بالكلام تزندق.[3] من جهة أخرى ولمّا كان علم الكلام يوظّف الحجج المنطقيّة والفلسفيّة؛ وكان المتكلّمون وخاصّة المعتزلون، يعرفون خبايا القضايا الفلسفيّة، فقد قام المعارضون للفلسفة بمعارضة علم الكلام، إذ كانوا يعتمدون على الحديث والسّنّة في الغالب، ويقولون: لا حاجة لنا ببراهين المتكلّمين وحججهم وعندنا الحديث والسّنّة.[4] كما ألّف الكثير من العلماء كتبا ردّاً على علم الكلام، منهم خواجة عبد الله الأنصاريّ (تُوفيّ سنة 481 للهجرة) وله في هذا المجال كتاب بعنوان «ذمّ الكلام»[5] ومنهم الإمام

(1) المصدر ذاته، ص 65-66.
(2) حلبي، علي اصغر، تاريخ علم كلام، ص 34.
(3) المصدر ذاته، ص 32.
(4) محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار، ص ص 11-12.
(5) آصفي (مهدوي دامغاني)، تاجماه، درمباحث علمى و كلامى و فرق اسلامى آسمان و خاك (الهيات شعر فارسي از رودكي تا عطار)، 1376، ص 29.

محمّد الغزاليّ (تُوفّي سنة 505 للهجرة) في كتابه «المنقذ من الضّلال» وكتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» ردّاً على عليّ بن عقيل مستشهداً بقول الكثير من العلماء حول تحريم علم الكلام وزندقة من يتلقّونه.[1]

واستمرّ تأليف هذه الكتب حتّى القرن السّابع، وهي تحذّر المسلمين من تلقّي علم الكلام، لكن كان لكلّ مؤلّف أسلوب خاصّ به؛ وينطلق من معتقداته المذهبيّة السّنّيّة أو الشّيعيّة.[2] ولعلّ أكثر العبارات فصاحة في ذمّ علم الكلام تلك التي جاءت على لسان محمّد بن عليّ الرّفّاء، أوردها في مقدّمة كتابه «حديقة السّنائيّ»: إنّه لعلم الكلام، وهل تعلم ما علم الكلام؟ ملتزم بالمتعة، والشّهوة، والشّراك، والشّبهات العامّة، وبتهمة من تكلّم تزندق، وبقول ذلك الرّجل الكبير الذي قال: علم حديث الميلاد ضعيف الإسناد بدعة تمام والسّلام.[3]

ويقول المعارضون للمتكلّمين أي أصحاب الحديث والسّنّة: إنّ ما وصل إلينا عن طريق الآباء والأسلاف من خلال النّقل، يكفي المسلمين في الهداية للإيمان ودفع الضّلالة، ويجب معرفة المعتقدات بالأدلّة، أي الأدلّة التي استخرجها السّابقون من القرآن والأحاديث النّبويّة، وأوصلوها إلينا، وزيادة على هذا، فإنّ إجماع المسلمين على أمر ما، يُعدّ حجّة وطاعته واتّباعه واجبان.

إنّهم يرون أنّه لا يجب في باب أصول الدّين والبحث فيها الاستعانة بالعقل أبداً، ذلك أنّ العقل قاصر عن فهم تلك القضايا، فيجب القبول بأحكام الدّين وأصولها كما وصلت إلينا، وألّا نقلّل منها ذرّة أو نضيف

(1) محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار، ص 12.
(2) آصفي (مهدوي دامغاني)، تاجماه، آسمان و خاك، ص 29.
(3) المصدر ذاته، ص 26.

عليها.[1] وكان أهل السّنّة والحديث ـ كما قلنا سابقاً ـ يبتعدون عن اللّجوء إلى العقل والاستعانة به لفهم القضايا العقائديّة، وكانوا يكفّرون من يريد فهم الدّين بالطّرائق العقليّة؛ وكان بعض من الفرق الكلاميّة مثل المعتزلة والجهميّة[2] تولي اهتماماً كبيراً بالعقل، وتحاول عقلنة كلّ القضايا العقائديّة والدّينيّة، وهكذا كانوا يقفون في الجانب الآخر المقابل لأهل السّنّة، لهذا كانوا لا يكلّون ولا يملّون من توجيه التّهم بالكفر والإلحاد والزّندقة للآخر، ويكفي أن يتحدّث شخص ما في رأيه حتّى تتّهمه الفرقة المعارضة له بالإلحاد والزّندقة، فمن ذلك ما قاله الجاحظ (تُوفّي سنة 255 للهجرة): وما الحكم القاطع إلّا للذّهن، وما الاستبانة الصّحيحة إلّا للعقل. أو عندما قال: ما الحكم القطاع إلّا للعقل، والاستنباط هو الذي يفضي إلى اليقين والثّقة.[3] وقد وجّه أهل السّنّة والحديث ـ على رأسهم أحمد بن حنبل ـ تهمة الكفر والزّندقة للمعتزلة، وقد كتب ابن حنبل كتاب «الرّدّ على الزّنادقة والجهميّة» ورفض فيه فكر الزّنادقة والجهميّة؛ وهو يرى في هذا الكتاب أنّ الزّنادقة هم من يرون أنّ بعضاً من آيات القرآن تناقض الأخرى، وبعدما أتى بقول الزّنادقة عن آيات القرآن، قام بشرح الآيات وردّ على فكرة القائلين بالتّناقض بينها.

(1) حقيقت (رفيع)، عبدالرفيع، تاريخ علوم و فلسفه ايراني، ص 157.

(2) الجهمية فرقة من الفرق الاسلامية في القرن الثاني لا نعرف شيئا عن اعضاءها ـ اخذ اسمها من مؤسسها جهم بن صفوان السمرقندي (ت 128 للهجرة) وصلتنا معتقداتهم عن طريق ما كتبه عنهم المعارضين لهم من امثال احمد بن حنبل وابن قتيبة لابي الحسن الاشعري والكتاب ممن جاءوا بعده، على كل فان معتقدات الجهمية في قضية التوحيد تماثل معتقدات المعتزلة، ولهذا عندما يوجه النقد لعقائدهم، ففي الحقيقة النقد موجه لعقائد المعتزلة، تختلف الجهمية عن المعتزلة في قضية الجبر والاختيار، اذ كانوا يؤمنون بالجبر لكنهم يوافقون المعتزلة في قضية خلق القرآن وانكار الصفات (بورجوادي، نصر الله، رؤيت ماه در أسمان، 1375، ص 54-55).

(3) فاضل، محمود، معتزله، ص 10.

وقد كان بعض من الكبار ممّن اتّهموا بالزّندقة والإلحاد أو عرفوا بها؛ كانوا في بداية أمرهم من المتكلّمين، وكانوا حاذقين في فنّ الكلام، وكان منهم ابن الرّاونديّ (تُوفّي سنة250 للهجرة) وأبو عيسى الورّاق (تُوفّي سنة 247 للهجرة) ومحمّد بن عليّ الشّلمغانيّ الشّهير بابن أبي العزاقر (قُتل سنة 332 للهجرة) وكذلك الكثير ممّن قُتلوا بتهمة الزّندقة في العهد الأمويّ وأوائل العصر العبّاسيّ أي في عهد المنصور والهادي والمهديّ وهارون؛ كانوا من المتكلّمين، منهم معبد الجهنيّ (قُتل سنة 80 للهجرة) وغيلان الدّمشقيّ (قُتل سنة 126 للهجرة) وصالح بن عبد القدّوس (قُتل بأمر من هارون).[1]

وقد كانت فئة من العلماء في تلك المدّة ترى أنّ علم الكلام موجب للضّلالة وأنّ المتكلّمين ضالّون، وسبب ضلالة النّاس وزنادقة ومنحرفون عن الدّين، وكان في الجهة الأخرى فئة ترى أنّ هذا العلم وسيلة لحفظ الدّين ومعتقدات النّاس. وقد كان أبو الحسن الأشعريّ من الأوائل الذين وقفوا في وجه المعارضين لعلم الكلام».[2] وقال راغب الأصفهانّي (تُوفّيّ سنة 502 للهجرة): المتكلّمون دعائم الدّين، ولولاهم لأضلّت الملحدة كثيراً من النّاس.[3]

الفلاسفة والزّنادقة:

كثرت تعريفات علم الفلسفة، لكن يمكن القول عند تعريف هذا العلم: إنّه إذا ما جرى نقاش حول الله والعالم، ونحن جزء منه بحرّيّة، ولم يكن هناك شرط ولا بند يلزم البحث موافقة دين ما، فهذا البحث يُسمّى فلسفة.[4]

(1) آصفي (مهدوي دامغاني)، تاجماه، آسمان و خاك، ص ص 28–29.
(2) محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار، ص 12.
(3) حلبي، علي اصغر، تاريخ علم كلام، ص 34.
(4) المصدر ذاته، ص 7.

والفلاسفة من الفئات التي تعرّضت للرّفض على يد عدد من العلماء وخاصّة أهل الحديث والمتشرّعين، فكفّروهم ورموهم بتهمة الزّندقة.

ولجلال الدّين السّيوطيّ رسالة بعنوان «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق» يعدّ فيها المنطق والفلسفة مماثلين للزّندقة.[1]

ويقول الرّحّالة الشّهير ابن جبير: من تفلسف تزندق.

ويقول:

نفذ القضاء بأخذ كلّ مضلّل متفلسف في دينـــه متزندق[2]

ويقسم الغزاليّ في كتابه (المنقذ من الضّلال) الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام: الدّهريّين والطّبيعيّين والإلهيّين، ويعدّ الطّبيعيّين والدّهريّين زنادقة.[3]

كما أورد في كتابه المعنون بـ (فيصل التّفرقة) بعد تكفير منكري المعاد الجسمانيّ؛ أورد قول الفلاسفة في عدم علم الله بالتّفاصيل، ثمّ قال: وهذه أوّل درجات الزّندقة، وهي رتبة بين الاعتزال وبين الزّندقة المطلقة.[4]

كما ذهب بعضهم إلى أنّ: القرامطة طائفة ممهورة من الزّنادقة أتباع الفلاسفة من الفرس الذين يعتقدون بنبوّة زرادشت ومزدك وماني.[5]

ويجب علينا عند الحديث عن الأسباب التي جعلت الفلاسفة يتعرّضون لمثل تلك التّهم؛ يجب علينا القول: إنّه عندما انتهت أنشطة المانويّين والبراهمة بعد معاملتهما بقسوة على يد المنصور والمهديّ والمأمون؛ أُلقيت مسؤوليّة نشر الإلحاد والزّندقة على عاتق الفلاسفة، وذلك لنشر مثل تلك الفكر في

(1) السيوطى، جلال الدّين، الحاوى للفتاوى، ج 1، ص 255.
(2) محقق، مهدى، نخستين بيست گفتار، ص 194.
(3) الغزالى، ابوحامد، شک و شناخت، ص 31.
(4) الغزالى، ابوحامد، فيصل التفرقه، ص ص 42 ـ 43.
(5) التوحيدى، ابوحيان، الامتاع والمؤانسه، ج 2، بلا تاريخ، ص 77.

صفوف المسلمين.[1] وتمكن الإشارة من خلال الفكر الإلحاديّة التي بثّها الفلاسفة وأقنعت العامّة بمخاطبتهم بالزّنديق إلى إنكار المبدأ والمعاد وعدم الإيمان بالنّبوّة والتّشريع؛[2] والإيمان بعدم علم الخالق بتفاصيل المخلوق؛[3] وتفضيل المذهب العقليّ على المذهب النّقليّ، وعدم الانصياع إلى أيّ ديانة ومذهب؛ والقول: إنّهم وجدوا أنّ سبب الحرمان هو الدّين، فرضوه؛[4] إضافة إلى أنّ الجسد والرّوح حصيلتان للامتزاج، والاثنان يندثران بالموت، وليس هناك حشر ولا نشر ولا حساب ولا كتاب.[5]

هذا، وإنّ أساس جلّ تلك الفكر يعود إلى اليونانيّين بسبب رجوع الفلاسفة في تلك الأيّام إلى فكرهم وترجمة كتبهم ومقالاتهم.[6] كما علينا القول: إنّ معرفة المسلمين بتلك الفكر بدأت بعد معرفتهم بفلاسفة يونان، وترجمة كتب حكماء يونان وإسكندريّة وتفاسيرهم وشروحهم، وتعليم بعضهم من أمثال القويريّ ويوحنّا بن حيلان وأبي يحيى المروزيّ وأبي بشر متّى بن يونس وأبي زكريّا يحيى بن عديّ وأمثالهم ممّن كانوا يدرّسون الكتب المنطقيّة والفلسفيّة ويشرحونها بأسلوب الإملاء.[7] إنهّم إلى جانب التّرجمة، يبثّون فكرهم في ثناياها، وبهذا كانوا يوضّحون للعوامّ الأمور، ويبلغون مراميهم، وتمكن الإشارة هنا إلى ابن الرّاونديّ ومحمّد بن زكريّا الرّازيّ وأبي العلاء المعريّ.[8]

(1) زرين كوب، عبد الحسين، كارنامة اسلام، ص ص 106 ـ 107.
(2) المصدر ذاته، ص 104–105.
(3) صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلى در تمدن اسلامى تا اواسط قرن پنجم، ج 1، 1329 ـ 1331، ص 158.
(4) راوندى، مرتضى، روند نهضتهاى، ص 63.
(5) زرين كوب، عبد الحسين، «زندقه، ص 110.
(6) زرين كوب، عبد الحسين، كارنامة اسلامـــ، ص ص 104 ـ 105.
(7) حقيقت (رفيع)، عبدالرفيع، تاريخ علوم و فلسفه ايرانى، 1372 ، ص174.
(8) زرين كوب، عبد الحسين، كارنامة اسلام، ص ص 104 ـ 105.

الإباحيّة:

تُسمّى الفئات التي تبيح بعضاً من الأعمال المخالفة للشّرع الإباحيّة.
والإباحة لغة الإذن، وتعني اصطلاحاً: جواز المحرّمات الدّينيّة.

ووفقاً للتّعريف، هناك إمكان لظهور الإباحيّة في صفوف أتباع الأديان كلّها. وذهب بعضهم إلى أنّ المسلمين أصحاب المذهب الإباحيّ يؤمنون بدين المجوس ومزدك. وقد جاء حسبان هؤلاء الأشخاص مزدكيّين بسبب إباحة الدّيانة المزدكيّة جلّ المحرّمات في الإسلام، فلا يمكن عدّ الإباحيّة فرقة إسلاميّة مستقلّة تحمل أسساً عقائديّة خاصّة، بل هناك فئات في مختلف الفرق الإسلاميّة،أسقطت الواجبات الشّرعيّة عنها لتأويلها ظاهرات القرآن والحديث أو لتبريرات أخرى، وكانوا يمارسون أعمالاً تخالف الشّرع[1] كشرب الخمر والغناء والموسيقى واللّهو واللّعب. أو كما يُطلق عليهم اصطلاحاً «أصحاب المجون» ويُقال لهم: ماجنين؛ ولو درسنا أسباب توجيه تهمة الزّندقة إلى هؤلاء الأشخاص في تلك المدّة، لرأينا أنّ الكثير منهم لم يعرفوا لا ماني ولا الدّيانات الفارسيّة؛ ولم يكونوا من المشركين، بل كانوا يؤمنون بالله تعالى، ويقرّون بوحدانيّته، وإنّما اتّهموا بالزّندقة لشربهم الخمر والانشغال باللّهو واللّعب.

قال ابن كثير: عندما اتّهم المهديّ العبّاسيّ شريكاً بن عبد الله القاضي بالزّندقة وقال له: يا زنديق لأقتلنّك. ضحك شريك، وقال: يا أمير المؤمنين إنّ للزنادقة علامات يُعرفون بها، شربهم القهوات، واتّخاذهم القينات.[2]

واتّهم آدم حفيد عمر بن عبد العزيز بالزّندقة لأنّه كان خليعاً ماجناً منهمكاً في الشّراب، يشرب الخمر فيفرط في شربها، وتجري على لسانه وهو سكران أبيات فيها مساس بالدّين، من مثل قوله:

(1) لاشيئى، حسين، «اباحيه»، دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ج 2، 1368، ص 301.
(2) ابن كثير دمشقى، اسماعيل، البداية والنهاية، ج 1، ص 153.

اسقني واسقِ خليلي في مدى اللّيل الطّويل

لونها أصفر صافٍ وهي كالمسك الفتيل[1]

فمن أجل ذاك يُتَّهم بالزّندقة، فيأخذه المهديّ ويضربه ثلاث مئة سوط على أن يقرّ بها، فيقول: والله ما أشركت بالله طرفة عين، ولكنّه طَرب غلبني وشِعر طفح على قلبي.

كما اتّهم الشّاعر أبو نوّاس بسبب أشعاره ـ وخاصّة الخمريّات ـ بالزّندقة، وقد كان من أصول إيرانيّة ومن كبار شعراء العصر العبّاسيّ ومن خواصّ بلاط الرّشيد والأمين؛[2] وصف في أشعاره الخمرة والسّاقي والشّراب من دون خوف ولا وجل، وتحدّث في ثناياها عن الاستمتاع بالجواري ومجالستهنّ.

وقد كانت تلك الأشعار السّبب في توجيه التّهم له، فاعتُقل بأمر من المهديّ وأُخذ إليه، وكاد أن يُقتل، لكنّه أقنع الأمين بذكاء فجعله من المقرّبين في البلاط.[3]

وكان بشّار بن برد من الشّعراء المتّهمين بالزّندقة لجرأته في الشّعر واللّهو واللّعب، وكان من المخضرمين حيث عاصر نهاية الدّولة الأمويّة وبداية الدّولة العبّاسيّة، وكان يتطرّق إلى اللّهو واللّعب في الشّعر، فاتّهم بالزّندقة لأجل ذلك، وأنشد الكثير من الأشعار الغزليّة، فأحبّته النّساء والجواري حتّى نهاه المهديّ عن الغزل؛ ومن الأشعار التي تدلّ على نزعته نحو اللّهو واللّعب تمكن الإشارة إلى قوله:

(1) الاصفهانى، ابوالفرج، الاغانى، ج 15، ص 191.
(2) ابن وادران، حسين بن محمد، تاريخ العباسين، تحقيق منجى الكعبى، 1993 ميلادى، ص 223.
(3) المصدر ذاته، ص 323–324.

وغـــــادَةٍ سَــــودَاءَ بَــرَّاقَــةٍ   كالماءِ في طِيـبٍ وفي لِينِ
كأنّــها صِــيغَتْ لمن نالها   مـن عَنبرٍ بالِمسكِ مَعجُونِ[1]

وقد كان بشّار بسبب أشعاره وحتّى معتقداته يستحقّ صفة الزّنديق، لكن على الرّغم من وشاية بعضهم به، إلّا أنّ المهديّ لم يصدّق تلك التّهم، وقد يكون السّبب الرّئيس في رميه بتهمة الزّندقة ومن ثمّ مقتله على يد المهديّ، سعاية وزير المهديّ يعقوب بن داود به.

كما اتّهم حمّاد عجرد بالإباحيّة والزّندقة بسبب انشغاله باللّهو واللّعب في أشعاره؛ وكان في الكوفة ثلاثة يُقال لهم حمّاد: حمّاد عجرد، وحمّاد بن الزّبرقان، وحمّاد الرّاوية؛ وكانوا جميعاً يُرمون بالزّندقة.[2]

ومن أنموذجات نزعة حمّاد عجرد إلى الجسارة في الشّعر قول أبي نوّاس إذ قال: كنت أتوهّم أنّ حمّاد عجرد، إنّما رُمي بالزّندقة لمجونه في شعره حتّى حُبستُ في حبس الزّنادقة، فإذا حمّاد عجرد إمام من أئمّتهم، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرؤون به في صلاتهم.[3]

واتّهم أبو الفضل صالح بن عبد القدّوس بالزّندقة، ويُقال: إنّ المهديّ أُبلغ عنه أبياتاً عرّض فيها بذكر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فأحضره المهديّ وقال له: أنت قائل هذه الأبيات قال: لا والله يا أمير المؤمنين، ما أشركت بالله طرفة عين، فاتّق الله ولا تسفك دمي على الشّبهة، وجعل يتلو عليه القرآن، فلمّا خاطبه أعجب بغزارة أدبه وعلمه وبراعته وحسن بيانه وكثرة حكمته، فأمر بتخلية سبيله. فلمّا ولي قال: أنشدني قصيدتك السّينيّة، فأنشده حتّى بلغ قوله فيها:

(1) الاصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، ج 3، ص193.
(2) ابن معتز، طبقات الشّعراء، ص 29.
(3) الاصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، ج 14، ص 468.

والشّـيخ لا يتـرك أخـلاقه حتّى يُوارى في ثرى رمسه

قال: فأنت لا تترك أخلاقك، ونحن نحكم فيك بحكمك في نفسك، ثمّ أمر به فقُتل وصُلب على الجسر.[1]

وجدير بالذّكر أنّنا جئنا بإشارات مقتضبة عمّن اتّهموا بالزّندقة للإباحيّة، وسنتحدّث بإسهاب في الفصل القادم عن أهمّ من اتّهموا بالزّندقة.

الصّوفيّة:

الصّوفيّة من الفرق المهمّة التي اتّهمت بالزّندقة، وقد تحدّثنا عنها في فصل ماني والزّندقة.

ونلقي فيما يلي نظرة تاريخيّة موجزة عن التّصوّف، ونأتي بأنموذجات منها.

ذكر الصّوفيّون والعرفاء الكبار في كتبهم وأقوالهم الزّندقة والزّنادقة، وأنذروا أتباعهم الميلان عمّا جاؤوا به، فحينها ينزلون إلى مهاوي الزّندقة، محذّرين إيّاهم من الدّخول في تلك السّاحات.

وبرز في نهاية القرن الأوّل للهجرة أشخاص يحملون نزعة عرفانيّة، يجتمعون في المساجد والبيوت، ويتحاورون حول روح الإسلام.

ومع ظهور كبير سلاسل الصّوفيّة، معروف الكرخيّ عام (202) للهجرة فيما بعد، استقلّ التّصوّف نوعاً ما، واستمرّ في حركته، وانفصل فيما بعد العرفاء وكذلك الصّوفيّون المحبّون لهم عن الفقهاء والمتكلّمين لاختلاف الفكر والآراء، وكوّنوا حلقات فكريّة مستقلّة، ووجّهوا الدّعوة للآخرين بين فينة وأخرى؛ وكانت تظهر في خضمّ تلك الدّعوات والحديث

(1) ابن خلكان، ابوالعباس شمس الدّين احمد بن محمد بن ابى بكر، وفيات الاعيان، ج 2، بلا تاريخ، ص 492.

عن بعض من القضايا بين الفقهاء والصّوفيّين حوارات وخلافات عدّها الحكّام آنذاك خطيرة على المجتمع الإسلاميّ، أو قل على نظام الخلافة، فتعرّض نتيجة لهذا بعض من كبار الصّوفيّة للملاحقة، واتّهموا بالزّندقة؛ وكان منهم ذو النّون المصريّ (المتوفّى عام 245 للهجرة) الذي اعتقل عام (240 للهجرة) وذهب به إلى بغداد وأُودع السّجن. كذلك أصدر الخليفة العباسي حكماً بقتل عدد من كبار الصّوفيّة بتهمة الزّندقة بعد ما سعى غلام الخليل (المتوفّى عام 262 للهجرة) بهم إليه.[1]

ـ أبو عبد الله حسين بن منصور الحلّاج:

من كبار الصّوفيّة الذين اتّهموا بالزّندقة، وهو من أصول إيرانيّة، تتلمذ على سهل بن عبد الله التّستريّ وعمرو بن عثمان المكّيّ والجنيد بن محمّد، ثمّ خرج إلى مكّة عام (270 للهجرة) ورجع فبرز خلاف بينه وبين عمر بن عثمان فتجرّد ورمى ثياب الصّوفيّة ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدّنيا؛ وبلغ خراسان وما وراء النّهر؛ ودخل سجستان وكرمان، ثمّ رجع إلى فارس، وأخذ يكلّم النّاس، ويتّخذ المجالس، ويدعو الخلق إلى الله.[2]

نُسب إلى الحلّاج الشّعوذة والدّجل، ونسب إليه بعضهم السّحر والزّندقة، فأُسر وحوكم فضُرب ألف سوط ثمّ شُنق.[3]

لكنّ الحلّاج وإن اتّهم بالزّندقة وقُتل بسببها، إلّا أنّ العلماء مختلفون في الأمر، فابن تيمية من أهل السّنّة مثلاً، يشكّ في زندقته، على الرّغم من أنّه يؤكّد مقتله بالزّندقة، فيقول: من قال إنّ الحلّاج قُتل بغير حقّ، فهو إمّا منافق ملحد، وإمّا جاهل ضالّ.[4]

(1) كيانى، محسن، تاريخ خانقاه در ايران، 1380، ص ص 160 ـ 161.
(2) البغدادى، خطيب، تاريخ بغداد، ج 8 ، بلا تاريخ، ص 112.
(3) السُلّمى، ابو عبد الرحمن، طبقات الصوفيه، تحقيق نورالدّين شريبه، 1406 هــق، ص 308.
(4) ابن تيميه الحرّاني، احمد، مجموعة الوسائل الكبرى، ج 35، 1418 هــق، ص 69.

ويختلف كبار الشّيعة في أمر الحلّاج، فيرى بعضهم مثل القاضي نور الله التّستريّ أنّه شيعيّ من منبوذي الشّيعة، ويقول: لا يخفى أنّ علماء الشّيعة يرون أنّ حسيناً بن منصور شيعيّ، لكنّهم للغلّو وما أشبهه يعدّونه من المنبوذين.[1]

لم يعارض البعض القول بان الحلاج كان زنديقا، بل دافع عنه، وحاول عدم اندثار مثل تلك الأقوال من المجتمع الإسلامي، على سبيل المثال يقول مهدي محبتي في مقدمة ترجمته اللمع في التّصوف لأبي نصر السّراج عن سبب دفاع الكاتب عن قول «أنا الحق» للحلاج أو شطحيات بايزيد المتطرفة، على الرّغم من أنّ أبا نصر كان من أهل الصّحو ومن أوائل العلماء المقبولين في العالم الإسلاميّ: قد يكون أبو نصر في مؤلّفه اللّمع من أوّل الصّوفيّين من يفسّرون الشّطحيّات تفسيراً عقلانيّاً، كي لا يندثر هذا الأسلوب في التّأويل من الثّقافة الدّينيّة ولا يطرد قائلها لحسبانه كافراً وزنديقاً، وليبقى من كبار المذاهب الإسلاميّة.[2]

وقد تحدّث الشّعراء الصّوفيّون الذين أوردوا في أشعارهم منذ قديم الزّمن كلمات لا تعني إلّا العشق المجازيّ؛ تحدّثوا على سبيل المثال عن شفتي المعشوقة وعيونها والخال، أو تحدّثوا عن حالات تعارض آداب المسلم، منها الشّراب والغناء والرّقص، وهذا التّفوّه بهذه الألفاظ التي تدلّ على العشق المجازيّ والإباحيّة واللّا مبالاة مرفوضة عند المسلمين، لهذا وجّهوا أشنع الألفاظ للصّوفيّة، ورموهم بتهمتي الكفر والزّندقة.[3]

ونتطرّق فيما يلي إلى أقوال كبار الصّوفيّة في الزّندقة والزّنادقة، وتكمن

(1) شوشترى، قاضى نورالله، مجالس المؤمنين، ج 2، 1377 هـ ـ ش، ص 38.
(2) الطوسى، ابونصر سّراج، اللّمع فى التصوف، تصحيح رينولد آلن نيكلسون، ترجمة دكتر مهدى محبتى، 1382، ص 40.
(3) زرين كوب، عبد الحسين، ارزش ميراث صوفيه، 1344، ص 182.

أهمّيّة تلك الأقوال في أنّها تعبّر عن فكر العرفاء والصّوفيّين حول الزّندقة:

ـ يسمّي إبراهيم الشّيبانيّ الخروج من محور الإخلاص ووحدانيّة الله زندقة، ويقول: علم الفناء والبقاء يدور حول الخلاص والوحدانيّة وصحّة العبوديّة، وما كان غير هذا، فهو المغاليط والزّندقة.[1]

ـ وينقل الشّيخ أبو عبد الله الخفيف عن جعفر الحذّاء رأيه عن إبانة ما وصل للعارف من قبلة العشّاق قوله: سألت ربّ التّوحيد وملك هواء التّجريد جعفراً الحذّاء: هل هي معاينة أو مشاهدة؟ فقال: لو أبنته لكنت زنديقاً، ولو شهدت عليه لأصبحت متحيّراً؛ لكنّها حيرة في حيرة وصحراء في صحراء.[2]

ـ ويسمّي نجم الرّازيّ من يرجع إلى عقله في حلّ المعقولات زنديقاً، ويقول: طائفة تصول في المعقولات بوحي من العقل، ولا تعرف عن مرئيّات القلب والدّرجات الأخرى، ولا يعرفون حقيقتها، لكن أرادوا بعقلهم المقيّد أن يصولوا في عالم القلب والسّرّ والرّوح والكامن، فلا جرم وضعوا العقل في عقيلة الفلسفة والزّندقة.[3]

ـ وقال أحمد الغزاليّ (تُوفّي سنة 526 للهجرة): وإنّه من لم يتعلّم التّوحيد من إبليس فهو زنديق.[4]

ـ وقال ذو النّون عن السّماع ونيّة العارف: السّماع وارد الحقّ مزعج (جاء يزعج) القلوب إلى الحقّ فمن أصغى إليه بحقّ تحقّق، ومن أصغى إليه

(1) صدرى نيا، باقر، فرهنگ مأثورات متون عرفانى، 1380، ص 330.
(2) بقلى، روزبهان، شرح شطحيات، ص 251.
(3) الرازى، نجم الدّين، مرصاد العباد، به اهتمام دكتر محمد امين رياحى، 1383، ص117.
(4) حسنات العارفين، ص 37 / 32.

بنفس تزندق.[1]

ـ وقال أبو عليّ الدّقّاق: السّماع هو الوقت، فمن لا سماع له لا سمع له، ومن لا سمع له فلا دين له، لأنّ الله تعالى قال: «إنّهم عن السّمع لمعزولون» و «وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السّعير» فالسّماع سفير من الحقّ، جاء يحمل أهل الحقّ إلى الحقّ، فمن أصغى إليه بحقّ تحقّق، ومن أصغى إليه بطبع تزندق.[2]

ـ وقال الهجويريّ عن السّماع: السّماع وارد الحقّ، تنزع إليه القلوب وتحرص على طلبه، من سمعه بحقّ عرف الحقّ، ومن سمعه بالنّفس تزندق. ليس المراد أنّه يجب أن يكون السّماع سبب وصل الحقّ، بل المراد أنّ المستمع يسمع بالحقّ وليس بالصّورة، وقلبه يكون محلّ ورود الحقّ، فلمّا يصل هذا المعنى القلب يثيره، ومن يتابع الحقّ فيه يتجلّى، ومن يتابع النّفس يحجب ويميل إلى التّأويل، وعندها تكون ثمرة السّماع الكشف، ومنها هذا السّماع يكون ستراً.[3]

وقد قال المستلمي البخاريّ في شرح التّعرّف: والسّماع إذا قرع الأسماع أثار كوامن أسرارها، فمن بين مضطرّب يعجز الصّفة عن حمل الوارد، ومن بين متمكّن لقوّة الحال.

وأصل هذا القول أنّه من لا حال له في نفسه تجاه الحقّ تعالى؛ ليقوم بالسّماع مع الحال، فالسّماع حرام عليه، وسماع من ليس لهم الحال الباطنيّة يكون نفسانيّاً، والمعلوم والمستمع الذي يسمع النّفس والعلّة، فلو يعرف عن نفسه وعلّته، فإنّه فاسق ليس إلّا، ولو لم يعرف عن نفسه وعلّته شيئاً ويفسّر السّماع بالمشاهدة، فإنّه زنديق ليس إلّا، حرفه إبليس عن الطّريق، ويرى

(1) صدرى نيا، باقر، فرهنگ مأثورات، ص 279.
(2) صدرى نيا، باقر، فرهنگ مأثورات، ص 279.
(3) الهجويرى، على بن عثمان، كشف المحجوب، ص ص 589 – 590.

وساوس الشّيطان إلهام الملك، ويرى هواجس النّفس خواطر الحقّ.[1]

ـ وقال عبد الرّحمن الجاميّ في «نفخات الأنس عمّن لا يلتزمون بأحكام الشّريعة»: ونرى أنّ أولياء أمّته - أي أمّة محمّد (ص) هم أصحاب الكرامة ومجابو الدّعوة. وكانوا في عصر الأنبياء وبين أتباعهم ممّن ظهر منهم الكرامات وخوارق العادات، إنّ كراماتهم استمرار معجزات الأنبياء، وأمّا إذا برزت من شخص ما خارقة للعادة، ولم يلتزم بأحكام الشّريعة، فعندنا هو زنديق وعمله خدعة.[2]

ـ وجاء في مصباح الهداية أنّه قيل لسهل بن عبد الله: إنّ شخصاً يقول: إنّ نسبة فعلي إلى إرادة الحقّ كنسبة حركة الباب إلى محرّكه. فقال: إن كان القائل يراعي أسس الشّريعة ويحافظ على أحكام العبوديّة، فإنّه من الصّدّيقين، وإن كان لا يخاف الانهماك في مخالفة أحكام الشّرع؛ وقال قوله ليظهر تماثل أفعاله والحقّ تعالى وإسقاط اللّوم عن نفسه لابتعاده عن الدّين والملّة؛ فإنه من الزّنادقة.[3]

ـ وقال مستلمي عن الذين يتظاهرون وينضمّون للمتصوّفة والعرفاء: النّظر إلى الخلق سلب إيمان مئات الآلاف من النّاس، فهذه الطّائفة التي تتظاهر ليس لها بصيرة، ربطوا هذا المذهب بالقول والسّماع والشّهود، ولوّثوه بالرّقص واللّهو، وسمّوا هذا تصوّفاً؛ سمّوا الفسق إسلاماً، والزّنديق صدّيقاً، وكلّ هذا هو الإيقاع بالخلق، وليس سدّ طريق الله.[4]

(1) المستملى البخارى، خواجه امام ابوابراهيم اسماعيل، شرح التعرّف، ربع چهارم، ص 1814.

(2) الجامى، نورالدّين عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحيح و تعليقات دكتر محمود عابدى، 1370، ص ص 21 – 22.

(3) كاشانى، عزّالدّين محمود، مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه، به تصحيح استاد علامه جلال الدّين همايى، 1372 ، ص 121.

(4) المستملى البخارى، خواجه امام ابوابراهيم اسماعيل، شرح التعرف، ربع اول، ص107.

ـ وقال أحمد جام عن سالك يتظاهر ولا يتألّم بألم العشق: لو ادّعيت أنّك مريد، وتبيّن لك الطّريق فَسِرْ، واجعل نفسك فيما تبقّى كما فتحه هو، فلو كنت تتألّم فالطّريق صحيحة، فهذا الحديث يتطلّب الألم، ذلك أنّ المريد إذا تألّم فعلمه صحيح، أمّا إذا عرف المرء أنّه لا يتألّم ويلجأ إلى الدّواء ولا ألم له، فالدّواء يضرّه، ويشوّه سمعة الطّبيب، ويفقد دينه، ويظنّ أنّ كلّ المريدين مثله، فينظر إلى الأولياء من منظاره، وسرعان ما يصبح زنديقاً.(1)

بعض العرفاء يرون أن من لا يؤمن بوحدانيّة الله، ويرى نفسه عاجزاً أمام خالقه، يصبح زنديقاً.

ـ ومنها قول إبراهيم شيبان نقلاً عن الهجويريّ: علم الفناء والبقاء يدور حول إخلاص الوحدانيّة وصحّة العبوديّة، وما كان غير هذا فهو المغاليط والزّندقة. وقاعدة علم الفناء والبقاء مؤسّسة على إخلاص الوحدانيّة، يعني أنّه لمّا أقرّ العبد بوحدانيّة الحقّ، يرى نفسه مغلوباً ومقهوراً لحكم الحقّ، ويفنى المغلوب في الغالب، ولمّا صحّ فناؤه على نفسه، وأقرّ بعجزه، ولم ير إلّا عبوديّته؛ يتوجّه إلى تحقيق الرّضاء، ومن يرى أنّ الفناء والبقاء بغير تلك العبارات، أي التي ترى الفناء هو فناء العين، والبقاء هو بقاء العين، فهو زنديق ونصرانيّ، كما قلنا سابقاً.(2)

ـ ويقول خانقاهي عن العبادة: قال حكيم: من يعبد الله عزّ وجلّ خوفاً، فهو حروريّ، ومن يعبده أملاً فهو مرجي، ومن يعبده للصّداقة فهو زنديق، ومن يعبده للثّلاثة فهو مؤمن مستقيم.(3)

---

(1) جام، احمد، أُنس التائبين، تصحيح و توضيح دكتر على فاضلى، 1368، ص ص 78 ـ 79.

(2) الهجويرى، على بن عثمان، كشف المحجوب، ص 365.

(3) الخانقاهى، ابونصر طاهر بن محمد، گزيده در اخلاق و تصوّف، تحقيق ايرج افشار، 1347، ص 22.

ـ وجاء في كتاب «مقامات لجامي» عن العجز في فهم الحديث العرفانيّ: كان يقول عند الخواجة إنّ من أحاديث مجلسنا بعضها لا يتحقّق آثار فهمها في صفحات أحوال السّامعين، لكنّ الكلّ للكلّ، فمن فاز بقدر المناسبة الذّاتيّة بنوال حقيقة بعض من الحقائق، يكتفي بذلك. وقال سماحته: من الأفضل ألّا يتحقّق فهم بعض من تلك المقدّمات، فكلّ ما يدخل في مجال فهم الحضور يظهر عنده كفراً وزندقة.[1]

لكنّ المشايخ والصّوفيّين كانوا يُتّهمون بالزّندقة لأسباب مختلفة؛ ندرس فيما يلي تلك الأسباب بحسب ما ورد في الكتب العرفانيّة وأحاديثهم القصار. وكان النّاس في بعض من الأحيان لعدم استيعاب كلام بعض من المشايخ يتّهمونهم بالزّندقة والكفر والإلحاد.

ويُذكر من ذلك أنّه عندما ذهب أبو حمزة البغداديّ قدّس الله تعالى روحه إلى طرطوس، وجد هناك ترحيباً كبيراً من النّاس، فصدر منه كلام وهو سكران لم يفهمه النّاس، فرموه بالحلول والزّندقة، وأخرجوه من طرطوس، ونهبوا مواشيه، وصرخوا: إنّ المواشي زنادق، ولّما خرج من طرطوس ردّدوا هذا البيت:

لك في قلبي المكان المصون   كلّ عتيب على فلــك يمــون[2]

ومن ذلك ما ورد في «نفخات الأنس في حضرات القدس» في شرح أحوال جارية سوداء رحمها الله تعالى:

قال ذو النّون: رأيت جارية سوداء يرميها الصّبيان بالحجارة ويقولون: إنّ الزّنديقة تقول: إنّني أرى الله. فسرت وراءها، فنادتني: يا ذا النّون. قلت:

(1) با خرزى، عبدالواسع، مقامات جامى، تحقيق نجيب مايل هروى، 1371، ص110.

(2) جامي، نورالدّين عبدالرحمن، نفحات الانس، ص 71.

هل تعرفينني؟ قالت: أرواح أصدقائه جيوشه يعرفه البعض. قلت: ما هذا الذي يقوله الأطفال؟ قالت: ماذا يقولون؟ قلت: يقولون: إنّك تقولين: ترين الله. قالت: كلامهم صحيح، ما إن عرفته لم أكن محجوباً.[1]

وتأييداً لهذه الأقوال، يجب القول: إنّه لمّا قال أبو الحسن النّوريّ: إنّني أعشق الله. ألحقوا به الأذى على مقاله هذا، وقالوا: إنّه زنديق. ولم يعرفوا أنّ العشق استغراق المحبّة، والمحبّ ممتنع والعاشق ممنوع.[2]

فنظراً إلى أنّه كان يبوح بالأسرار، ولمّا كانت تلك الأقوال صعبة الفهم عند العامّة، ولم تدرك معنى ما يقولونه، فإنّها تسمّي العرفانيّين والمتصوّفين كفرة وزنادقة.

ومن الأسباب الأخرى في تسمية مشايخ الصّوفيّة زنادقة، سلوكهم غير المعتاد، فعلى سبيل المثال، جاء في كتاب «اللّمع في التّصوّف» عن يوسف بن حسين الدّرّاج ما يلي:

حدّثني بعض من إخواني عن أبي الحسين الدّرّاج قال: قصدت يوسف بن الحسين الرّازيّ من بغداد، فلمّا دخلت الرّيّ سألت عن منزله، فكلّ من أسأل عنه يقول لي: ما تفعل بذلك الزّنديق؟! فضيّقوا صدري، حتّى عزمت على الانصراف، فبتّ تلك اللّيلة في مسجد، ثمّ قلت: جئتُ هذه البلدة، فلا أقلّ من زيارته؛ فلم أزل أسأل عنه حتّى دخلت مسجداً يكون فيه؛ وهو قاعد في المحراب، وبين يديه رجل وعليه مصحف يقرأ فيه، وإذا هو شيخ بهيّ، حسن الوجه واللّحية، فدنوت منه وسلّمت عليه، فردّ السّلام، وقال: من أين؟ قلت: من بغداد، قصدت زيارة الشّيخ. فقال: لو أنّ في بعض من البلدان قال لك إنسان: أقم عندي حتّى أشتري لك داراً أو جارية، أكان

(1) المصدر ذاته، ص 629.
(2) بقلى شيرازى، شيخ روزبهان، شرح شطحيات، ص 152.

يمنعك عن زيارتي؟ قلت: يا سيّدي، ما امتحنني الله تعالى بشيء من ذلك!! ولو كان، لا أدري كيف كنت أكون؟ فقال: تحسن أن تقول شيئاً؟ فقلت: نعم، وقلت:

رأيتُــك تبنـــي دائـباً في قطيعتي

ولو كنت ذا حزم لهدمت ما تبني

فأطبق المصحف، ولم يزل يبكي حتّى ابتلّت لحيته وثوبه، حتّى رحمتُه من كثرة بكائه؛ ثمّ قال لي: يا بنيّ: لا تلم أهل الرّيّ على قولهم يوسف بن الحسين زنديق. ومن وقت الصّلاة وأنا أقرأ فلم تقطر من عينيّ قطرة، وقد قامت عليّ القيامة بهذا البيت.(1)

ومن الأسباب الأخرى التي كانت وراء رمي المشايخ بتهمة الزّندقة، التّهم النّاجمة عن عدم تحقيق المطلوب وحسد معارضيهم، فعلى سبيل المثال، وردت قصّة في كتاب «شرح الشّطحات» لروزبهان بقليّ الشّيرازيّ جاء فيها:

كان سمنون محبّ شهيراً بالجمال والحسن، وكان في مجلسه امرأة عشقها لحسنها وجمالها، ألحّ عليها في النّكاح أو الزّنا، فجاءت المرأة الجنيد وأشارت له، فغضب جنيد وطردها من مجلسه، فعرفت المرأة أنّها لم تنل مرادها، فذهبت بداعي الحسد إلى غلام خليل، وقالت: إنّني كنت لأيّام عند سمنون وجنيد ونوريّ وجمع من الصّوفيّة، كلهم شربوا الخمر، وزنوا بي. وكان عند الخليفة زاهد قلبه مليء بحسد الصّوفيّة، فقال للخليفة: اقتل هؤلاء الزّنادقة ودماؤهم في أعناقنا.(2)

وهناك أسباب أخرى، لا مجال للحديث عنها في هذا المقال.

(1) الطوسى، ابونصر سّراج، اللمع فى التصوف، ص ص 324 – 325.
(2) بقلى شيرازى، شيخ روزبهان، شرح شطحيات، ص 64.

الغلاة:

فئة من الفئات الأخرى التي اتّهمت بالزّندقة، والغالي لغة مأخوذ من الغلوّ، والغلوّ على وزن فعول، يعني التّطرّف وتجاوز الحدود. ولا يختصّ الغلوّ بالشّيعة، وهناك أنواع منه عند أهل السّنّة وحتّى الأديان التي سبقت الإسلام. لكن عند الحديث عن الزّندقة، عدّوا الغلوّ من مدلولات الزّندقة، ولا يقصدون الفرق الغالية التي تُنسب إلى الشّيعة، وإنّما جعل منها أعداء التّشيّع ذريعة للهجوم على الشّيعة، وحاولوا بنسبة عقائد الغلاة إلى الشّيعة تشويه صورتها.

وقد اتّهم بعض من المؤلّفين من أهل السّنّة الشّيعة كلّهم بالزّندقة، كما قال عبد الرّحمن بدويّ: ... كان الاتّهام بالزّندقة يسير جنباً إلى جنب مع الانتساب إلى المذاهب الرّافضة.[1]

كما قال: كانت هناك رابطة بين الزّندقة والشّيعة، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشّيعة الرّافضة دليلاً على الزّندقة وداعياً إلى الاتّهام بها.[2]

وقد ترك الغلاة تأثيراً في نشر الزّندقة، فعن أبي عبد الله عليه السّلام قال: كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه؛ وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي، فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزّندقة، ويسندها إلى أبي ثمّ يدفعها إلى أصحابه، ويأمرهم بأن يبثّوها في الشّيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم.[3]

فكما نلحظ، إنّ الامام كان يدسّ في الكتب الكفر والزّندقة، ويمكن

(1) بدوى، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد، ص 49.

(2) المصدر ذاته، ص 52.

(3) الطوسى، ابوجعفر محمد بن حسن بن على، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال كشى، تحقيق حسن مصطفوى، 1348 هـ ـ ش، ص 225.

معرفة علاقة الزّندقة بالغلوّ في تلك الرّوايات، كما إنّ انتساب الزّندقة إلى المغيرة وهو من الشّخصيّات الشّهيرة من الغلاة، يؤيّد ذلك.

ويجب القول فيما يتعلّق بعلاقة الغلوّ بالزّندقة: إنّ الغلوّ والزّندقة يشتركان في معارضتهما للشّريعة والدّين الصّحيحين. لكن نظراً إلى الوصف السّلبيّ للزّندقة والزّنديق يجب القول: إنّ الغلاة لا يرون أنّ علاقة تربط الاثنين ببعضهما، بل لا يرون أحداً ملتزماً الصّراط المستقيم إلّا أنفسهم، وأنّ الكثير من أعمالهم مطابق تماماً للشّريعة الإسلاميّة وآيات القرآن، كما كانوا يرجعون إلى القرآن لتبرير الكثير من أعمالهم المنافية للشّرع.

والسّؤال هنا بعد هذه المقدّمة، ما السّبب في توجيه تهمة الزّندقة للغلاة؟.

ويجب القول في الجواب عن هذا السّؤال: إنّ من أهمّ الأسباب الكامنة وراء نسبة الزّندقة للغلاة تماثل أعمال الشّيعة الغلاة والخرّميّين (المزدكيّين الجدد) في تعاليمهم من جهة، ومن جهة أخرى حسبان أساس المصدرين (المزدكيّين) واحداً، وبهذا يمكن القول: إنّ المزدكيّين حديثي العهد بالإسلام، كانوا هم المؤسّسين الحقيقيّين للفرق التي عُرفت بالشّيعة الغلاة، وإنّ الشّيعة استلهموا فكرهم من المعتقدات المزدكيّة.[1]

وقد حوّل المزدكيّون اللّغة إلى وسيلة يعبّرون بها عن فكرهم الثّوريّة ومعتقداتهم الباطنيّة مرّة أخرى، وتأييداً لهذا القول؛ نرى نوبختي يقول عن غلاة الشّيعة في مؤلّفه: إنّهم فرق الغلاة الذين ربطوا أنفسهم بالشّيعة، بينما خرجوا من بطون الخرّميّة والمزدكيّة والزّنادقة والدّهريّة.[2]

ومن الأسباب الأخرى لنسبة الزّندقة إلى الغلاة ما تجب الإشارة إليه

(1) يارشاطر، احسان، آيين مزدک، ص 460.
(2) المصدر ذاته ص 468.

من أعمالهم وسلوكاتهم التي منها: الاعتقاد بألوهيّة النّبيّ وبعض من الأئمّة أو نزول الوحي عليهم، ومعاداة الملائكة المقرّبين مثل جبرائيل وعدّه مخطئاً في تبليغ الوحي، والاعتقاد بالحلول والتّناسخ والتّشبيه، والأكثر أهمّيّة من هذا الإباحيّة التي ينادون بها.

والإباحيّة من فرق الزّنادقة، وهذه الفكرة تظهر بين الغلاة مع أنّ القواسم المشتركة بين فرق الغلاة في جانب العقيدة تكاد تكون معدومة، لكنّهم يشتركون في الجانب العمليّ وخاصّة الشّركة في النّساء والأموال؛ كما توجد أنموذجات من الإباحيّة واللّامبالاة عند كلّ فرق الغلاة، والأمر يختلف من فرقة إلى أخرى، فبينما لم يتجاوز بعضها المراحل الأوّليّة، تطرّف بعض منها في الإباحيّة وتجاوز حدود الحيوانات.

المنافقون والفرق المختلفة:

المنافقون هم من يدّعون الإسلام ويظهرونه لكنّهم يؤمنون بعقيدة أخرى في بواطنهم، وقد اتّهمت بعض من الفرق المنحرفة مثل القدريّة والواقفيّة والقرامطة بالإلحاد والزّندقة، وقد عدّ الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السّلام الواقفيّة من الزّنادقة، وقال في جواب رسالة للشّيعة سألوه فيها عن الواقفيّة: الواقفيّ منحرف عن طريق الحقّ ومذنب، وإن مات وهو على تلك العقيدة، فمأواه جهنّم.

وسأل بعض من الشّيعة الإمام عليه السّلام عن إعطائهم الزّكاة، فنهى عنه، وقال: إنّهم كفرة ومشركون وزنادقة.(1)

وقد أشار ابن الجوزيّ إلى أنّ المراد من الزّندقة في المعتقد الخروج عن الدّين وفي العمل التّمتّع وإباحة المحرّمات، ومنهم بابك الخرّميّ ثمّ

(1) النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام، الجزء الخامس العشر، بلا تاريخ، ص379.

القرامطة.[1]

وفي رواية لأحمد بن حنبل أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: سيكون في أمّتي مسخ وقذف، يعني الزّنادقة والقدريّة.[2] ويؤيّد البحرانّي هذا الأمر ويقول: وردت بعض من الرّوايات المنسوبة إلى الأئمّة عدّت القدريّة والزّنادقة متماثلتين، بمعنى الكفر بالله.[3]

وهناك الكثير ممّا يمكن الإتيان به حول الفرق التي اتّهمت بالزّندقة بعد الإسلام، لكنّ البحث لا يتّسع للمزيد.

وقد أدرج بعضهم المنافقين في عداد الزّنادقة، وقالوا في معنى لفظ الزّنديق لغويّاً: من يتظاهر بالإسلام ويؤمن به لكنّه كافر باطناً.

كما استخدم بعضهم لفظ المنافق في تعريف الزّنديق وقال: الزّنديق في عُرْفِ هؤلاء الفقهاء هو المنافق الذي كان على عهد النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ وهو أن يظهر الإسلام ويبطن الكفر والإلحاد.[4]

الظّرفاء والشّعراء:

كان الظّرفاء والمفكّرون من الطّبقات الاجتماعيّة المعرّضة للاتّهام بالزّندقة، منهم أشخاص مثل بن اللّاحقيّ وابن المقفّع، كانوا من المفكّرين في عصرهم.

يقول فاروق عمر: يبدو أنّ الزّندقة كانت نوعاً من التّحرّر الفكريّ، رفع لواءه في العصر العبّاسيّ المفكّرون المستقلّون والعلماء، وكانوا معرّضين

---

(1) ابن الجوزى البغدادى، جمال الدّين ابو الفرج عبدالرحمن ، تلبيس ابليس، ص 112.
(2) ابن حنبل، احمد، مُسند احمد، ج 2 ، بلا تاريخ، ص 137.
(3) البحرانى، سيد هاشم، مدينة المعاجز، ج 5، 1415 هـ ـق، ص 435 وابن الجوزى، ابوالفرج عبدالرحمن بن على، الموضوعات، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان ج 1، 1403 هـ ق ، ص 275.
(4) العسقلانى، ابن حجر، لسان الميزان، ج 12، ص 239.

لأنواع المشكلات والمعاناة.[1]

ونتطرّق فيما يلي إلى تعريف الظّريف أوّلاً، ثمّ ندرس من اتّهموا بالزّندقة من هذا المنظار:

الظّريف مأخوذ من الظّرافة، أي البراعة وذكاء القلب وحسن العبارة، وحسن الهيئة، والحذق بالشّيء. والظّريف البليغ جيّد الكلام والبلاغة، وفي الوجه الحسن، وفي القلب الذّكاء.[2]

ويأتي الثّعالبيّ في مؤلّفه «ثمار القلوب» بوصف لافت للظّرفاء بالقول: أمّا قولهم: أظرف من الزّنديق. فقد صار مثلاً في زمان كثير ظرفاؤه، وهو زمان المهديّ، وكانوا يُرمون بالزّندقة كصالح بن عبد القدّوس، وأبي العتاهية، وبشّار، وحمّاد الرّاوية، وحمّاد عجرد، ومطيع بن أياس، ويحيى بن زياد، وعليّ بن الخليل، ومثلهم، وممّن تقدّمهم قليلاً كابن المقفّع، وابن أبي العوجاء، وما منهم في الظّاهر إلّا نظيف البزّة، جميل الشّكل، ظاهر المروءة، فصيح اللّهجة، ظريف التّفصيل والجملة؛ والله أعلم ببواطنهم وضمائرهم. قال أبو نوّاس ـ وكان أيضاً يُعدّ فيهم: تيه مغنّ وظرف زنديق.

وقد كان الجاهل الغرّ من أهل ذلك العصر يتطفّل على الزّندقة ينتحلها ليُعدّ من الظّرفاء، كما قال الشّاعر:

تزنــدق معلنـــاً ليقـــول قـــوم

من الأدبـــاء زنديق ظـريف

وقد بقي التّزنـــدق فيه وسـمــاً

وما قيل الظّريف ولا الخفيف

(1) عمر، فاروق، مباحث في الحركة الشّعوبيّة، 1986، ص 52.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 252.

وقال الجاحظ: ربّما سمع أحدهم ممّن لا معرفة عنده ولا تحصيل له أنّ الزّنادقة ظرفاء، وأنّهم عقلاء وأدباء، وأنّهم عبّاد وأصحاب اجتهاد، وأنّ لهم البصائر في دينهم والبذل لمهجهم، وأنّ هناك علماً وتمييزاً وإنصافاً وتحصيلاً، فيسري إليهم سُرَى المهر الأرنّ،[1] ويحنّ إليهم حنين الواله العجول، ويتصبّب فيهم صبابة العاشق المتيّم، ويرى أنّه متّى اتّهم بهم فقد قُضي له بذلك كلّه، فلا يزال كذلك حتّى يسهل في طباعه، ويرجح عنده أن يُزعم أنّه زنديق.[2]

ويتحدّث أحمد أمين بإسهاب في مؤلّفه عن هذا الأمر بعدما يقسم المستمعين لأشعار الزّنادقة إلى فئتين: والذين كانوا يستمعون لهذا القول يختلفون فيما بينهم؛ فطائفة تسخط لمثل هذا؛ وتحكم على قائله بالإلحاد والخروج من الدّين؛ وطائفة لا ترى هذا جدّاً من القول، وإنّما هو نوع من أنواع التّملّح، لم يُقل إلّا على سبيل الفكاهة والمجون، وعلى هذا الأساس الأخير شاع في ذلك العصر وصف الزّنديق بالظَّرف، فأبو نوّاس يصف العبّاس بن الفضل بن الرّبيع فيقول:

نَديم كأسٍ محدث ملك تيه   مغَـــنّ وظَـرف زِنديـــقِ[3]

بل شاع اتّهام بعض من النّاس بأنّه لا يتزندق عن عقيدة، وإنّما يتزندق ليشتهر بالظّرف! ففي الأغاني: إنّ محمّداً بن زياد كان يظهر الزّندقة تظارفاً، فقال فيه ابن مُناذر:

يا ابن زيــاد يا أبـــا جعفر   أظهرت ديناً غير ما تخفـــــي

مزنـــدق الظّـــاهر باللَّفْظِ   في باطنِ إســـلامِ فَتـى عَفِّ

(1) في معجم الصحاح: الأَرَنُ: النشاط. يقال: أَرِنَ البعير بالكسر يَأرَنُ أَرَناً، إذا مِرح مرحاً، فهو أَرِنٌ أي نشيط. (المقوّم اللّغويّ).

(2) الثعالبي النيشابوري، ابو منصور، ثمارالقلوب، ص ص 351 ـ 352.

(3) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 199.

لســـت بِزِنـــديقٍ ولكنَّمـــا أردت أن تُوسَـــم بالظُّرف[1]

هناك فئة من الظرفاء يستهزئون بآيات القرآن وأخبار الرسول. فعملهم هذا يعد نوعا من سب النّبي ص فعدوا زنديقا لسب النّبي ص.[2] في الحقيقة برأي الفقهاء، ان الاستهزاء بالأخبار والآيات يعد تكذيب النّبي ص، هذا وعندما يكون الإيمان خاص بمن يصدقون قول الرسول، فمن يكذبون الرسول يعارضون الإيمان؛ لكن من ينكرون النّبوة، ويؤولون آيات القرآن أو أقوال الأنبياء بوحي من عدم اعتقادهم، يعرفونهم بالزّنادقة.[3]

اجل هذه الجماعة أي الظرفاء كانوا يستهزئون بكل شيء، ويطعنون بكل شيء ويستمتعون بإبداء الاحتجاج على القرآن والنّبي، بغية إدخال الشّك والريبة في قلوب المسلمين، لهذا ودون ان يعدونهم من الزّنادقة المانويّين، كانوا يلاحقونهم بتهمة شاتم الرسول، بسبب عدم الاهتمام بالدّين، وبتهمة إهانة الرسول ينسبون إلى الزّندقة بمفهومها العام. كما أنّ بعض منهم كانوا ينزعون إلى الزّندقة، نتيجة سيطرة المتعة والرغبة في عدم الانصياع إلى أي قيد في الشّريعة، وفي الحقيقة لم تكن زندقتهم إلا اللا مبالاة في الحلال والحرام.[4]

كان الخطأ ناتجا عن وجود حرف العطف في التركيب الوصفي (الزنادقة المانويين) وتحول إلى (الزنادقة والمانويين). الحقيقة أن هؤلاء الظرفاء لم يعدوا زنادقة مانويين وإنما عدّوا زنادقة بمفهومها العام.

كما كان الشّعراء والهزليّون من الفئات التي اتّهمت بالزّندقة، وكانوا هزليّين، لا يهتمّون بشيء، ولا يستهزئون بأبناء المجتمع وتقاليده فحسب، بل بالسّلطة والمقدّسات في بعض من الأحيان، وكانوا لا يكترثون في كلامهم

(1) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 198 ـ 199.
(2) الغزالي، ابوحامد، فيصل التفرقه، ص 55.
(3) زرين كوب، عبد الحسين زندقه، ص 117.
(4) المصدر ذاته ص 118.

بشيء؛ وفي الواقع، كانوا يقومون بأعمال تُعدّ عند المسلمين تعرّضاً للتّعاليم الدّينيّة وانتهاكاً لحرمة الشّرائع السّماويّة، وتترك تأثيراً كبيراً في إضعاف العقيدة، وإضلال النّاس وإفسادهم.

ولو أردنا رسم صورة شاملة عنهم لقلنا: ظهر منذ بداية العصر العبّاسيّ في بغداد والبصرة بين الشّعراء والأدباء من اتّهم بالإلحاد والزّندقة، ولا شكّ في أنّ النّزعة إلى الشّكّ والزّندقة ساورت الشّعراء كثيراً؛ فوصف الخمر وحبّ المتع الدّنيويّة، كانا يشكّلان فحوى كلام الكثير منهم، فكان يقودهم إلى التّمرّد في وجه الزّهد المتزمّت، وكان ذلك ينتهي بهم إلى الإلحاد والزّندقة، وكان بعضهم في العصر الأمويّ مثل مطيع بن أياس الكنانيّ، وحمّاد عجرد، ويحيى بن زياد؛ يذكرون المتع والاستمتاع، ويتمنّون الرّجوع إلى تلك الأوقات، وكان بعضهم يضفي على أشعاره نزعة شعوبيّة، وكان من تلك الفئة آدم حفيد عمر بن عبد العزيز، وقد اتّهم بالزّندقة لأنّه كان خليعاً ماجناً منهمكاً في الشّراب، يشرب الخمرة فيفرط في شربها، وتجري على لسانه وهو سكران أبيات فيها مساس بالدّين، كقوله:

اسقني واسق خليلي   في مدى اللّيل الطّويل

لونها أصفر صاف   وهي كالمسك الفتِيل

ومن أجل ذالك اتّهم بالزّندقة، فيأخذه المهديّ ويضربه ثلاث مئة سوط على أن يقرّ بالزّندقة، فيقول: والله ما أشركت بالله طرفة عين، ولكنّه طرب غلبني وشعر طَفَح على قلبي. ولم يقرب الخمرة بعد ذلك ونفر منها، وأنشد شعراً في ذمّها.

ثمّ يضيف أبو الفرج أنّ آدماً لم يكن زنديقاً خالصاً، بل سُمّي بذلك للرّغبة التي غلبته في شرب الخمر ولكلامه عن الدّين.[1]

(1) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 15، ص ص 190 ـ 191.

وقال أحمد أمين عن هؤلاء الزّنادقة: والواقع أنّ كثيراً من الشّعراء في ذلك العصر أفرطوا في دعوة النّاس إلى الفجور والإباحة، وحملِهم على الاستهتار، ولم يكتفوا بالدّعوة إلى ما يدعون إليه من غير تعرّض للدّين، بل تعرّضوا له في بعض من الأحيان، وأخذوا يجهرون بأقوال فيها تهكّم وسخرية، فيسخرون ممّن يقول بتحريم الخمرة، ويسخرون ممّن يخوّف بالدّار الآخرة، ومن يذكّر بيوم البعث وما فيه من حساب؛ فمن ذلك قول بشّار:

لا خير في العيش إن كنا كـــــذا أبداً

لا نلتقــي وســبيل الملتقى نَهـــجُ

قالــوا حـرام تلاقينا فقلــت لهـــم

في التّلاقــي ولا في قبلة حــــــرجُ[1]

كما قيل: إنّ السّبب الرّئيس في قتل بشّار هو سعاية أعدائه، وقيل: كان بشّار يرى أنّ النّار أفضل من التّراب، وأنّ إبليس لم يخطئ عندما امتنع عن السّجود لآدم.[2]

كما اتّهم أبو دلامة الذي كان مهرّجاً عند المنصور والمهديّ بشيء من الزّندقة، كما تظهر في أخبار مروان بن أبي حفصة وفي أقوال أبي نوّاس وأبي العتاهية علامات الزّندقة وأمارات الشّكّ والحيرة؛ وهي مقدّمة الزّندقة. وعلى أيّة حال، اتّهم الكثير من الكتّاب والشّعراء في ذلك الوقت بالزّندقة، كما قلنا سابقاً، وألّف بعضهم كتباً تأييداً لعقائدهم، منهم صالح بن عبد القدّوس، إذ حُبس بهذه التّهمة، ثمّ قُتل؛ وله كتاب باسم «كتاب الشّكوك» ذكره الطّبريّ في الاحتجاج، وذكره ابن النّديم في عداد المتكلّمين، وقيل:

(1) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 197.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص 115.

إنّه تفوّه في نهاية عمره بكلام التّوبة، لكنّ الشّكّ يحوم حول هذا القول.[1]

ولقاسم بن إبراهيم الزّيديّ كتاب بعنوان «الرّدّ على الزّنديق اللّعين ابن المقفّع» اتّهم فيه هذا الكاتب والمترجم الشّهير بالزّندقة، كما نسب البيرونيّ وضع باب برزويه في كليلة ودمنة إليه بوحي من زندقته، ويظهر ابن المقفّع في هذا الكتاب يؤيّد الثّنويّة، وتحدّث عن النّور والظّلمة؛ كما يرى أنّ النّبيّ رجل تهامة؛ ويستهزئ ببعض من آيات القرآن وبعض من معانيه، وشبّه في كلام له آيات المرسلين بسحر السّاحرين. وقد رفض قاسم الزّيديّ أصل الكتاب، كما إنّه اندثر على غرار كتب زنادقة العصر الإسلاميّ الأخرى، لكنّ بعضاً من المواقف المنقولة عنه، تجعل القارئ يذهب إلى أنّ مؤلّفها ليس عبد الله بن المقفّع.

كما اتّهم أبو العتاهية الشّاعر الشّهير بالزّهديّات بالزّندقة، وحُبس بهذه التّهمة، وتحدّث في أشعاره عن النّور والظّلمة وامتزاج الخير بالشّرّ، وكان يساوره الشّكّ دائماً، ويماثل أسلوب حياته الزّهد المانويّ، لكنّه لم يكن فقيراً ولا درويشاً.

ومن شعراء العرب الذين اتّهموا بالزّندقة بين حين وحين، أبو تمّام الطّائيّ، لكن لا نعثر في ديوانه الشّعريّ ما يدلّ على هذا الأمر، كما يمكن الخروج باعتقاد الزّندقة عند الشّاعر المتنبّي عند قراءة أشعاره، لأنّه لم يذكر الأنبياء باحترام في بعض من قصائده، وكانت تلك التّهمة ناجمة عن سعاية أعداء منهم من كان من أصحاب السّلطة.[2]

(1) المصدر ذاته.

(2) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص ص 116 ـ 117.

الشّعوبيّة:

فرقة من الفرق التي رُميت بتهمة الزّندقة، واللّفظ اسم جمع منسوب إلى الشّعوب كما ورد في الآية 113 من سورة الحجرات: (... وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِل لِتَعَارَفوا...) فقد قسم الله تعالى النّاس في هذه الآية إلى شعوب وقبائل للتّعارف، وينطوي في العربيّة تحت مفردة الشّعب عدد كبير من النّاس، مقارنة بالقبيلة والطّائفة والعشيرة والبطن، فيُقال للشّعب: أبو القبائل.[1]

وهذه المفردة في معناها العامّ اسم لفرقة تعتقد في أنّه لا فضيلة للعرب على الأقوام الأخرى؛ وأمّا بالمعنى الخاصّ فهي فرقة تعادي العرب وتراهم أقلّ أقوام العالم، وتفضّل العجم على العرب.[2]

كان هذا الحزب أو الفرقة التي تهدف إلى إذلال العرب وتفضيل العجم، تحاول بشتّى الوسائل الإطاحة بسيادة العرب، إذ كان نشر فكر هذه الفرقة لتقويض سلطة العرب أقطع من أيّ سيف وأنجح من أيّ ثورة، ومع أنّ ثورة أبي مسلم الخراسانيّ وتضحيات الإيرانيّين الآخرين لم يقلعا أساس الحكم العربيّ؛ إلّا أنّ دعوة الشّعوبيّة هزّت أساسه.[3]

بدأت معتقدات الشّعوبيّة تظهر في العلن منذ نهاية العصر الأمويّ، أي عندما كان إسماعيل بن سيّار يعدّ مفاخر الفرس في حضرة هشام بن عبد الملك، لكنّ الخليفة نفسه وأنصار العرب بشكل عامّ، كانوا في ذلك الوقت يراقبون الأمور، ويخمدون الأصوات بمختلف الوسائل؛ لهذا بدأت الدّعوة الشّعوبيّة في البداية خفية، لكن في بداية خلافة بني عبّاس علت بالتّدريج أصوات الشّعوبيّة، واشتدّت وتيرتها في عصر الرّشيد والمأمون،

(1) رئيس السادات، سيد حسين، انديشه‌هاي كلامي شيعه، 1382، ص 32.
(2) ممتحن، حسينعلي، نهضت شعوبيه، ص 195.
(3) المصدر ذاته ص 194.

وبلغت ذروتها في القرن الثّالث للهجرة.[1]

ووُجدت في العصر العبّاسيّ نزعات مختلفة من الشّعوبيّة، وقد اتّخذ بعضها أسلوباً معتدلاً في معاملة العرب، بينما تبنّى شعوبيّون آخرون أسلوباً متطرّفاً، فأفرطوا في إذلال العرب؛ وهم ينقسمون إلى فئات مختلفة: فمنهم رجال السّلطة الذين كانوا يحاولون اختيار غير العرب حكّاماً وولاة أمر، وكان آخرون قوميّين يحرّضون المشاعر القوميّة للوقوف في وجه العرب، وكان آخرون معجبون أشدّ العجب بالحضارات الأخرى؛ وشرب الخمرة، والمجون، وكان أكثرهم تطرّفاً في معاداة العرب الزّنادقة، إذ كانوا يعادون دين الإسلام وكلّ ما هو عربيّ.[2]

فكما قلنا في السّطور السّالفة، إنّ اتّباع الشّعوبيّة هو من معاني مفردة الزّنديق، ولمّا كان العرب في وقت من الزّمن منزعجين بشدّة من الإيرانيّين الشّعوبيّين، فقد كانوا يلجؤون إلى كلّ الوسائل للثّأر منهم، فسمّوا أتباع الشّعوبيّة زنادقة، وأبادوا الكثير من كبار هذه الفرقة بهذه التّهمة، وقد ضُرب بشّار بن برد في البصرة بالسّوط بأمر من المهديّ لمدحه النّار وتبجيل دين المجوس حتّى مات على أثرها، وقُتل أفشين قائد جيش المعتصم لذات التّهمة، واتّهم أبو العتاهية الرّجل الزّاهد الفارسيّ بالزّندقة، لأنّه لم يذكر جهنّم ولا الجنّة عند إنشاده الشّعر، وسمّي أبو نوّاس ملحداً وزنديقاً، وقُتل ابن المقفّع العالم الفارسيّ الكبير بهذه التّهمة.[3]

ويروي الجهشياريّ أنّ سفيان بن معاوية لمّا أراد قتله – لما بينهما من عداوة شخصيّة وبأمر المنصور – قال له: والله يا ابن الزّنديقة لأحرقنّك بنار الدّنيا قبل الآخرة. ثمّ تناقل النّاس هذا القول، وزادوا فيه، وأصبح من

(1) همايي، جلال الدّين، شعوبيه، با مقدمه منوچهر قدسي، 1363، ص ص 1 ـ 9.
(2) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، ص ص 56 ـ 58.
(3) ممتحن، حسينعلي، نهضت شعوبيه، ص ص 221 ـ 222.

المسلّم به عندهم زندقته.[1]

ويقول أحمد أمين عن نشر الزّندقة وعلاقتها بمذهب الشّعوبيّة: وكان من الطّبيعيّ أن يكون في هذا العصر (الأمويّ) زنادقة دعاهم إليها دواعٍ مختلفة؛ فقوم دعاهم إليها دين ألِفوه قديماً، وهو دين المجوسيّة، وكان لهم فيه آباء عديدون، وكانت لهم عادات وتقاليد أخذها الخلف عن السّلف، ولكنّهم رأوا جاهاً عريضاً، ومناصب عزيزة لا يستطيعون الوصول إليها إلّا أن يسلموا فأسلموا ولمّا يدخل الإيمان فِي قلوبهم، واتّخذوا الإسلام ثياباً ظاهرة، يخلعونها إذا خلوا إلى أهليهم، وإذا أمكنتهم الفرصة كادوا للإسلام وللعرب، ودعوا للشّعوبيّة والمذاهب الدّينيّة.[2]

هذا ويجب القول: إنّ أكثريّة الفرق الحاملة لعقيدة معادية للعرب، استمدّت أسسها من دعاية الشّعوبيّة، ولا يمكن إنكار عمل هذه الحركة في مذهب الشّيعة والمعتزلة والخوارج والزّندقة، غير إنّه جرى الحديث بإسهاب عن هذه الحركة، ولا يسع المجال للنّظر في خباياها وثناياها.

الزّندقة السّياسيّة:

يُراد بالزّندقة السّياسيّة تلك النّزعة التي ظهرت لأسباب سياسيّة وسلطويّة، أو إنّها تهمة وُجّهت لأشخاص ما لأسباب سياسيّة، وقد يكون هناك من استحقّ وصف الزّنديق مثل المانويّين والمزدكيّين، إذ انضمّوا إلى الشّعوبيّة لتطوير أهدافهم ونشر ديانتهم، غير إنّه اتّهم آخرون بهذه التّهمة ظلماً وجوراً، إذ كان كلّ من يحتجّ على ظلم العرب، يُعدّ كافراً وزنديقاً، ويُراق دمه، فكانت سيوف الغزاة وأسواط الحكّام، تخنق كلّ صوت احتجاج يُرفع في وجوههم.[3]

(1) الجهشياري، ابوعبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء، ص 146.
(2) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 209 ـ 210.
(3) زرين كوب عبد الحسين، دو قرن سكوت، ص 121.

ومنهم شريك بن عبد الله كاتب المهديّ، إذ اتّهم بالزّندقة لرفضه سلطة المهديّ، كما اتّهم ثمانية أشخاص من إحدى أسر العرب الشّهيرة ـ كما ورد في رواية ميكائيل السّريانيّ في عهد المهديّ ـ وأُودعوا السّجن، أو كابن المقفّع الذي اتّهم بالزّندقة لكتابته كتاب الأمان لعبد الله بن عليّ، وقد قتله سفيان بهذه التّهمة وبأمر المنصور؛ كما اتّهم البرامكة أجمعون بالزّندقة ما عدا محمّداً بن خالد، لأنّه برّأ الرّشيد من قتلهم وطردهم وتعذيبهم.[1]

ومن اللّافت أنّ عادة توجيه تهمة الزّندقة كانت منتشرة عند الحكومات الصّغيرة والكبيرة التي حكمت إيران لتشويه صورة الآخر عند الخليفة، وقد بدأت هذه الظّاهرة بهيمنة الغزنويّين والسّلجوقيّين وانتشار التّزمّت الدّينيّ والتّعصّب لآراء أهل السّنّة والحديث والتّخلّي عن فكر المعتزلة والحكماء. وكتب محمود بن سبكتكين (تُوفّي سنة 421 للهجرة) بعد فتح الرّيّ رسالة إلى الخليفة القادر بالله، اتّهم فيها الدّيالمة بالكفر والرّفض وإظهار الإباحيّة وامتزاج عقائدهم بعقائد المعتزلة والباطنيّة، وأنّهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ويؤيّد قولنا هذا ما جاء على لسان الخواجة نظام الملك عن مجد الدّولة من أتباع التّشيّع والاعتزال في العراق يؤيّد قولنا، إذ نُسب إليهم نفي الصّانع والإيمان بالعقائد الباطنيّة والزّنادقة، عادّاً إيّاهم من الملحدين.[2]

وعلينا القول هنا: إنّ أهمّ فئة في الزّندقة السّياسيّة الشّعوبيّة، ولأهمّيّة حركة الشّعوبيّة وعلاقتها بالزّنادقة ومعاداة العرب الشّعوبيّة بشدّة، اتّهموا بالزّندقة ظلماً من غير حقّ.

(1) زرين كوب عبد الحسين، «زندقه، ص 115.
(2) صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در، ص 136.

فكر الزّنادقة وعقائدهم:

لا يمكن الحديث بثقة عن معتقدات الزّنادقة! ذلك أنّ الكتب التي ألّفها الزّنادقة وعبّروا فيها عن آرائهم؛ اندثرت في الغالب؛ فعلى سبيل المثال أُحرقت في بغداد عام (311) للهجرة على باب العامّة صورة ماني وأربعة أعدال (حمل أربعة جمال) من كتب الزّنادقة.[1] وحرّف ما تبقّى من معتقداتهم فيما خرج من الرّدود التي كتبت عليهم، لهذا جاءت مشوّهة وناقصة، وتعاني من عدم الإمعان في نقل القضايا ـ وان كان بعضها غير واضح المعالم ـ كما يتّضح فيما تبقّى من فكر الزّنادقة ومعتقداتهم آثار التّحريف وإضافة موضوعات ليبرهن المعارض على رأيه.

وقد أشار عبد الرّحمن بدويّ في كتابه «تاريخ الإلحاد» إلى هذا الأمر، وإذا ما نظرنا إلى مؤلّفات المؤرّخين في القرون الخمسة الأولى خاصّة من الثّالث حتّى الخامس؛ رأينا أنّ ابن قتيبة الدّينوريّ نقل في عيون الأخبار والخيّاط المعتزليّ في ردّه على ابن الرّاونديّ وسيّد مرتضى في الأمالي؛ نقل الكثير عن الزّنادقة وفكرهم، وأكثر من تطرّق في مؤلّفاته إلى مفهوم الزّندقة هو الجاحظ، وقد تناوله بمختلف الأشكال، فسمّى الزّنادقة شعوبيّين، وعدّ الشّعوبيّة منطلقاً للزّندقة.[2]

استمدّ بعض من الزّنادقة فكرهم من مختلف الفرق المسيحيّة، منهم منصور العجليّ (قُتل في أيّام المهديّ) إذ كان يقول: إنّ أوّل ما خلق الله تعالى عيسى بن مريم عليه السّلام، ثمّ عليّاً بن أبي طالب.[3] ويقول محمد جواد مشكور في كتابه: إنّ الزّنادقة في الغالب يقولون بالإباحيّة والتّشكيك في الدّين والتّحرّر منه نوعاً ما، وجلّهم ثنويّون، منهم صالح بن عبد القدّوس

---

(1) متز، آدام، تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري، ترجمة عليرضا ذكاوتي قراگزلو، ج1، 1346، ص 205.

(2) كريمي زنجاني، محمد، «زندقه»، دايرة المعارف تشيع، ج 8 ، ص 524.

(3) متز، آدام، تمدن اسلامي در قرن، ج 2، ص 344.

الذي كان يقول بالأصلين القديمين: النّور والظّلمة.[1]

ومن عقائد الزّنادقة شرور العالم، وقد استمدّت الزّندقة معناها العامّ من الزّنادقة المانويّين، لكنّ المانويّين يرون أنّ الشّرور تطابق قضيّة امتزاج الخير والشّرّ في العالم، ويريدون بهذا الأمر التّعبير عن اختلاف أساس الشّرّ وأساس الخير من جهة؛ ومن جهة أخرى يريدون القول: إنّ غلبة الشّرّ في العالم نتيجة لامتزاج الخير والشّرّ، ويتغلّب الخير عندما يُزال هذا الامتزاج. قال ابن الجوزيّ في «تلبيس إبليس» عن معتقدات الزّنادقة: تقول الزّنادقة: لا يحقّ لأيّ كان أن يثبت لنفسه إلهاً.[2] وكثيراً ما كان الزّنادقة يتمسّكون بالشّرور في العالم لرفض الخالق أو حكمته؛ فعلى سبيل المثال، قال ابن الرّاونديّ (تُوفّي بين سنتي 245 و 250 للهجرة) في كتابه التّعديل والتّجويز: من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم؛ كذلك من أفقرهم وابتلاهم.[3] ونلحظ في هذا المجال من الأجوبة الصّارمة تمثيلاً ورد في «توحيد المفضّل» عن الإمام الصّادق عليه السّلام قال فيها: فهم في ضلالهم وغيّهم وتجبّرهم بمنزلة عميان دخلوا داراً بُنيت أتقن بناء وأحسنه، وفُرشت بأحسن الفرش وأفخره، وأُعدّت فيها ضروب الأطعمة والأشربة والملابس والمآرب التي يُحتاج إليها ولا يُستغنى عنها؛ ووُضع كلّ شيء من ذلك موضعه على صواب من التّقدير وحكمة من التّدبير، فجعلوا يتردّدون فيها يميناً وشمالاً، ويطوفون بيوتها إدباراً وإقبالاً، محجوبة أبصارهم عنها، لا يبصرون بنية الدّار، وما أُعدّ فيها؛ وربّما عثر بعضهم بالشّيء الذي وُضع موضعه، وأُعدّ للحاجة إليه وهو جاهل للمعنى ولِمَ أُعدّ ولماذا جُعل كذلك؟ فتذمّر وتسخّط وذمّ الدّار

(1) مشكور، محمدجواد، فرهنگ فرق، ص211.
(2) المصدر ذاته.
(3) زرين كوب، عبد الحسين، كارنامة اسلام، ص 105.

وبانيها.[1]

وأنكر بعض من الزّنادقة ـ منهم البراهمة ـ النّبوّة في باب الشّرع والعبادات، وعلّلت هذا الإنكار بقولها: إنّ ما يأتي به الأنبياء لا يخلو، إمّا أن يكون موافقاً للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفاً له، وذلك يوجب أن يُردّ عليهم ولا يُقبل منهم.[2]

وقد قدّم المتكلّمون المسلمون أدلّة كثيرة ردّاً على مقال الزّنادقة هذا، منها قولهم: لماذا لا يلزم أن يأتي الأنبياء بأمور موافقة لعقول العامّة؟ ذلك أنّ الكثير من الأمور لا يُعرف حكمها بعقول العامّة من دون أن تخالف العقل.[3]

نلحظ في أقوال من اتّهمهم المسلمون بالزّندقة معتقدات الغنوصيّة والدّيويسنيّة، ذلك أنّ مقال بشّار بن برد: إبليس خير من أبيكم آدم. يماثل معتقدات من يرفضون يهوه والأولياء والأبطال في التّوراة مفضّلين إبليس وقابيل وفرعون وقوم لوط عليهم.[4]

ومن الزّنادقة من كان يؤمن بالقدامى الخمسة (الله والنّفس والمادّة والزّمان والمكان) مثل محمّد بن زكريّا الرّازيّ (تُوفّي سنة 313 للهجرة) ويرى آخرون مثل ابن الرّاونديّ (تُوفّي سنة 245/ 250 للهجرة) عدم حاجة الكون إلى صانع، ويرفضون النّبوّة والمعاد والوعيد.[5] كما كانت فئة منهم تقول بتناقض الآيات القرآنيّة، ومنهم من كان دهريّا أو إباحيّاً، ومنهم من لم يؤمن بشيء بتاتاً، ولم يخضع لأيّ عقيدة أوعقد.

(1) المصدر ذاته ص 103.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص ص 123–124.
(3) زرين كوب، عبد الحسين، كارنامه اسلام، ص 103.
(4) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص 119.
(5) زرين كوب، عبد الحسين، كارنامه اسلام، ص 105.

طرق امتحان الزّنادقة:

استُخدمت في العصر الإسلاميّ طرائق مختلفة لإثبات زندقة الشّخص، وبعدما يثبت ذلك، يصدرون حكماً بقتله، فكما ذكرنا مسبّقاً، كان المانويّون أهمّ الزّنادقة وأخطرهم، وعليه كانت الحكومات وبغية كشفهم، يرغمون من يشكّون في انتمائه إليها على القيام بأعمال تعارض العقائد المانويّة، فإن قام بها، تخلّص من تهمة الزّندقة، وإن رفض ذلك، اتّهم بها، أمّا طرائق امتحانهم فهي:

ـ الإساءة لصورة ماني:

لّما كان المانويّون يحترمون نبيّهم ماني، كانت تُظهر لهم صورة ماني ويُؤمرون بأن يبصقوا عليها،[1] فمن فعل بُرّأ من التّهمة، ومن أبى أُمر به فقُتل. وإنّما سبب رفض من يرفض شيئان: تبجيلهم، وعدم جواز التّقيّة في المانويّة.[2]

ولّما اتّهم أبو نوّاس بالزّندقة خطّ له المأمون صورة ماني، ثمّ قال له: ابصق عليها. فأهوى أبو نوّاس بيده إلى فيه ليقيء عليها، فخلّى سبيله، كما أرغم المأمون عدداً من الزّنادقة على فعل ذلك.[3]

ـ ذبح طائر:

ومن طرائق امتحان الزّنادقة إرغامهم على ذبح طائر صغير بأيديهم.[4] (سمّى بعضهم هذا الطّائر البحريّ تزرج)[5] ولّما كان ذبح الحيوانات في المانويّة ذنباً، فقد كان المانويّ المؤمن حقّاً، يمتنع عن هذا، فيُعاقب.

(1) Vajda، G.، Les Zindīqs ... ، P.182.

(2) جهشياري، ابوعبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء و، ص 98.

(3) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص 113.

(4) Vajda، G.، Les Zindīqs ...، P. 185.

(5) رضازاده لنگرودي، رضا، جنبش‌هاي اجتماعي، ص 124.

ـ تناول اللّحوم:

كما كانوا يرغمون من اتّهموا بالزّندقة على أكل اللّحم، لأنّ ديانتهم لا تجيز ذلك، فكان ينكشف المانويّ الحقيقيّ بهذا، أمّا من اتّهموا زوراً، أو كانوا من طبقات الزّنادقة الأخرى مثل الإباحيّين والشّعراء والمتكلّمين، فإنّهم يقومون بما طُلب منهم فيبرّئون أنفسهم.[1]

ولإطلاق سراح المتّهم بالزّندقة أو قتله صلة بالسّياسة أو قضايا خلف الكواليس أكثر منها أن تكون نتيجة الواقع أو الصّفة الدّينيّة للخلفاء، فما أكثر الأبرياء ممّن قُتلوا بهذه التّهمة، وفي الجانب الآخر، كان هناك أشخاص ـ على الرّغم من انتمائهم إلى الزّندقة ـ حال قربهم من البلاط دون قتلهم، كما حدث مع مطيع بن أياس من أقارب جعفر بن المنصور حين اتّهم بالزّندقة، لكنّ المنصور اكتفى بنفيه من بغداد؛ وهناك آخرون من العبّاسيّين امتنع المهديّ عن قتلهم.

الزّندقة في الرّوايات:

يشكّل موضوع الزّنادقة في الرّوايات قضيّة تتطلّب كتابة رسالة خاصّة بها، فما إن ننظر في الرّوايات وندرس الأخبار حتّى يتّضح لنا أنّ هناك الكثير من الرّوايات، لكن لأنّ الأبحاث كثيرة في هذا الأمر، نكتفي بإشارات إليها، ونقدّم أنموذجات من مناظرات الأئمّة والزّنادقة، تدلّ على كيفيّة معاملة الأئمّة للزّنادقة.

اللّافت للنّظر أنّ ـ وإن نُقلت الكثير من الرّوايات عن أكثريّة المعصومين عليهم السّلام ـ جلّ تلك الرّوايات روايات تدور حول المناظرات وحوارات الزّنادقة مع الإمام الصّادق عليه السّلام، ويكمن السّبب في هذا الأمر كما نرى في شيئين:

إنّ الامام الصّادق عليه السّلام وللأسباب السّياسيّة السّائدة آنذاك،

(1) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص 113.

كان يتمتّع بمكانة سامية تسمح له بنشر الدّين والثّقافة الإسلاميّة الأصيلة، وكان أبرز الشّخصيّات بين الأئمّة في مناظرة الزّنادقة.[1]

وقد عاش في حقبة شهد بلوغ فكرة الزّندقة أوجه، ذلك أنّ الحقبة العبّاسيّة الأولى (132 ـ 232 للهجرة) أي نهاية خلافة المعتصم؛ شهدت ذروة أنشطة الزّنادقة.

ومن المناظرات الشّهيرة التي جرت في تلك الحقبة مناظرة الإمام الصّادق عليه السّلام مع ابن أبي العوجاء التي تدلّ على أثر فكرة الزّنادقة ونظريّاتهم، وكيفيّة تعامل الأئمّة مع تلك القضيّة، وجدير بالذّكر، أنّ جلّ تلك المناظرات ذُكرت في كتاب «الاحتجاج» للطّبرسيّ وكتاب «بحار الأنوار» للمجلسيّ.

وقد نفى ابن أبي العوجاء في مناظرة مع الإمام عليه السّلام وجود الخالق، فقال له الإمام عليه السّلام: هل خُلقت أم لم تُخلق. قال: لا. قال الإمام: فإن لم تُخلق فيكف وُجدت؟! فلم يردّ ابن أبي العوجاء، وخرج من المجلس صامتاً.

وطلب ابن أبي العوجاء من الإمام أن يبيّن له سبب وجوب زيارة بيت الله المصنوع من الصّخر والطّين، فقال الإمام: هذا بيت استعبد الله به عباده، ليختبر طاعتهم في إتيانه. فلم يقتنع بهذا الجواب، وقال: ذكرت الله فأحلت على الغائب. فقال أبو عبد الله: ويلك! كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد، وإليهم أقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم ويرى أشخاصهم، ويعلم إسرارهم؟! وجعل ابن أبي العوجاء يشكّك في كلّ شيء خاصّة العدل الإلهيّ.[2] فسأل أبا عبد الله عليه السّلام عن قوله تعالى: (كلّما

(1) Vajda، G.، Les Zindīqs … ، P.223.

(2) الطبرسي، الخبير ابي منصور احمد بن علي بن ابي طالب، الاحتجاج، به تحقيق الشيخ ابراهيم البهادري و الشيخ محمد هادي به، الجزء الثاني، 1413، هـ ـ ق، ص ص

نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب) ما ذنب الغير؟ فقال عليه السّلام: ويحك هي هي، وهي غيرها. فقال الزّنديق : فمثّل لي ذلك بشيء من أمر الدّنيا. فقال: نعم، أرأيت لو أنّ رجلاً أخذ لبنة فكسرها، ثمّ ردّها في ملبنها؟ فهي هي، وهي غيرها. ورُوي أنّه سأل الصّادق عليه السّلام عن قول الله عزّ وجلّ في قصّة إبراهيم عليه السّلام: (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون. فقال: ما فعله كبيرهم، وما كذب إبراهيم عليه السّلام. فقال: وكيف ذلك؟ قال عليه السّلام: إنّما قال إبراهيم عليه السّلام: فاسألوهم إن كانوا ينطقون، فإن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فكبيرهم لم يفعل شيئاً، فما نطقوا، وما كذب إبراهيم عليه السّلام.[1]

ومن القضايا التي تحدّث عنها الزّنادقة إلى الإمام الصّادق عليه السّلام ودافعوا عنها الثّنويّة، وقد أجرى الثّنويّون بكلّ فرقهم من الدّيصانيّة والمانويّة والمزدكيّة والزّرادشتيّة والمرقونيّة مناظرات مع الإمام، وقد تحدّثوا عن أنواع الثّنويّة، فقدّم الإمام عليه السّلام القضايا بالمنطق؛ نشير إلى بعضها فيما يلي:

قال هشام بن الحكم: قال الزّنديق: ومن زعم أنّ الله لم يزل ومعه طينة مؤذيّة، فلم يستطع التّفصّي منها إلّا بامتزاجه بها ودخوله فيها، فمن تلك الطّينة خلق الأشياء! قال: سبحان الله وتعالى! ما أعجز إله يوصف بالقدرة، لا يستطيع التّفصّي من الطّينة! إن كانت الطّينة حيّة أزليّة، فكانا إلهين قديمين فامتزجا ودبّرا العالم من أنفسهما، فإن كان ذلك كذلك، فمن أين جاء الموت والفناء؟ وإن كانت الطّينة ميتة فلا بقاء للميت مع الأزليّ القديم، والميت لا يجيء منه حيّ، وهذه مقالة الدّيصانيّة أشدّ الزّنادقة قولاً، وأمهنهم مثلاً، نظروا في كتب قد صنّفتها أوائلهم، وحبّروها بألفاظ

.207 ـ 206

(1) المصدر ذاته ص 207–210.

مزخرفة من غير أصل ثابت، ولا حجّة توجب إثبات ما ادّعوا، كلّ ذلك خلافاً على الله وعلى رسله، بما جاؤوا عن الله، فأمّا من زعم أنّ الأبدان ظلمة، والأرواح نور، وأنّ النّور لا يعمل الشّرّ، والظّلمة لا تعمل الخير، فلا يجب عليهم أن يلوموا أحداً على معصية، ولا ركوب حرمة ولا إتيان فاحشة وإنّ ذلك عن الظّلمة غير مستنكر، لأنّ ذلك فعلها، ولا له أن يدعو ربّاً، ولا يتضرّع إليه، لأنّ النّور الرّبّ، والرّبّ لا يتضرع إلى نفسه، ولا يُستعبد بغيره، ولا لأحد من أهل هذه المقالة أن يقول: (أحسنت) يا محسن أو (أسأت). لأنّ الإساءة من فعل الظّلمة، وذلك فعلها، والإحسان من النّور، ولا يقول النّور لنفسه أحسنت يا محسن، وليس هناك ثالث، وكانت الظّلمة على قياس قولهم أحكم فعلاً وأتقن تدبيراً وأعزّ أركاناً من النّور؛ لأنّ الأبدان محكمة، فمن صوّر هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة، وكلّ شئ يُرى ظاهراً من الزّهر والأشجار والثّمار والطّير والدّوابّ؛ يجب أن يكون إلها، ثمّ حبست النّور في حبسها والدّولة لها، وأمّا ما ادّعوا من أنّ العاقبة سوف تكون للنّور، فدعوى، وينبغي على قياس قولهم ألّا يكون للنّور فعل، لأنّه أسير، وليس له سلطان، فلا فعل له ولا تدبير، وإن كان له مع الظّلمة تدبير، فما هو بأسير، بل هو مطلق عزيز، فإن لم يكن كذلك، وكان أسير الظّلمة، فإنّه يظهر في هذا العالم إحسان، وجامع فساد وشرّ، فهذا يدلّ على أنّ الظّلمة تحسن الخير وتفعله، كما تحسن الشّرّ وتفعله، فإن قالوا: محال ذلك. فلا نور يثبت ولا ظلمة، وبطلت دعواهم، ورجع الأمر إلى أنّ الله واحد وما سواه باطل، فهذه مقالة ماني الزّنديق وأصحابه.

ومن سؤال الزّنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن مسائل كثيرة أنّه قال: كيف يعبّد الله الخلق ولم يروه؟ قال: رأته القلوب بنور الإيمان، وأثبتته العقول بيقظتها إثبات العيان، وأبصرته الأبصار بما رأته من حسن التّركيب، وأحكام التّأليف، ثمّ الرّسل وآياتها والكتب ومحكماتها،

واقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته. قال: أليس قادراً على أن يظهر لهم حتّى يروه فيعرفونه فيُعبد على يقين؟ قال: ليس للمحال جواب.[1]

ثمّ قال: أفمن حكمته أن جعل لنفسه عدوّاً، وقد كان ولا عدو له، فخلق كما زعمت (إبليس) فسلّطه على عبيده يدعوهم إلى خلاف طاعته، ويأمرهم بمعصيته؛ وجعل له من القوّة كما زعمت ما يصل بلطف الحيلة إلى قلوبهم، فيوسوس إليهم فيشكّكهم في ربّهم، ويلبّس عليهم دينهم، فيزيلهم عن معرفته، حتّى أنكر قوم لمّا وسوس إليهم ربوبيّته، وعبدوا سواه، فلم سلّط عدوه على عبيده، وجعل له السّبيل إلى إغوائهم؟. فقال: إنّ هذا العدوّ الذي ذكرت لا تضرّه عداوته، ولا تنفعه ولايته، وعداوته لا تنقص من ملكه شيئا، وولايته لا تزيد فيه شيئاً، وإنّما يُتّقى العدوّ إذا كان في قوّة يضرّ وينفع؛ إن همّ بملك أخذه، أو بسلطان قهره، فأمّا إبليس فَعَبْدٌ خلقه ليعبده ويوحّده، وقد علم حين خلقه ما هو وإلى ما يصير إليه، فلم يزل يعبده مع ملائكته حتّى امتحنه بالسّجود لآدم، فامتنع عن ذلك حسداً وشقاوة غلبت عليه، فلعنه عند ذلك، وأخرجه عن صفوف الملائكة، وأنزله إلى الأرض ملعوناً مدحوراً فصار عدوّ آدم وولده بذلك السّبب، ما له من السّلطنة على ولده إلّا الوسوسة، والدّعاء إلى غير السّبيل، وقد أقرّ مع معصيته لربّه بربوبيّته.[2] قال: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ كيف لم يخلق الخلق كلّهم مطيعين موحّدين؛ وقد كان على ذلك قادراً؟. فقال عليه السّلام: لو خلقهم مطيعين، لم يكن لهم ثواب، لأنّ الطّاعة إذا ما كانت فعلهم لم يكن جنّة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته واحتجّ عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون

(1) المصدر ذاته، ج 10، ص 164.
(2) المصدر ذاته، ج 10، ص 167.

ويستوجبون بطاعتهم له الثّواب، وبمعصيتهم إيّاه العقاب.[1]

انتشار الزّندقة. الأسباب والعلل:

كانت الزّندقة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة ـ دينيّة؛ تركت تأثيرها على مختلف المجالات في حياة المسلمين الثّقافيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة وليدة أسباب مختلفة.

وسوف نخصص لكلّ منها جزءاً خاصّاً، ونأتي بمدلولات لها، ويجدر الذّكر أنّ بعضها يندرج في قائمة الأسباب الرّئيسة وأخرى في قائمة الأسباب الفرعيّة. وفي الحقيقة هناك بعض من المدلولات التي نأتي على ذكرها، ليست الأسباب الرّئيسة، بل لها أثر في نشر الزّندقة.

الأسباب الثّقافيّة:

تُعدّ هذه الأسباب من الأسباب المهمّة في نشر الزّندقة في القرون الهجريّة الأولى، ذلك أنّ مواجهة المسلمين بالشّعوب حديثي العهد بالإسلام وبالثّقافات والأديان والحضارات المختلفة؛ وتعرّف المسلمين إلى تلك الثّقافات وترجمة كتب مختلف الشّعوب إلى العربيّة؛ ساعدت في نشر معتقداتهم في صفوف العرب المسلمين، ومن ثمّ التّشكيك في عقائدهم؛ وتُعدّ تلك الأمور من أسباب انتشار الزّندقة.

ونتطرّق في البداية إلى تأثير ترجمة مختلف الكتب إلى العربيّة، ومن ثمّ تأثير مختلف الثّقافات على المسلمين.

حركة التّرجمة:

لم يكن عرب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام على شيء من العلم والحضارة الإنسانيّة، ولم يعرفوا شيئاً عن الحضارات المجاورة لهم، وكان منهم قلّة يعرفون العلوم مثل الطّب، منهم الحارث بن كلدة طبيب العرب في وقته،

(1) المصدر ذاته، ج 10، ص 170.

أصله من ثقيف من أهل الطّائف، رحل إلى أرض فارس، وأخذ الطّبّ عن أهل تلك الدّيار، وقد قام في عصر النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بأمر منه ـ بعلاج سعد بن أبي وقّاص.[1]

وقد كان العصر الأمويّ أولّ عصر من عصور حركة التّرجمة، حيث ظهرت لأوّل مرّة حركة التّرجمة في الجانب الحضاريّ والثّقافيّ في تاريخ الإسلام. وعلى الرّغم من أنّ التّرجمة في هذا العصر – إذا ما قورنت بالقرون التّالية ـ ترجمة بدئيّة وضعيفة في جانب الفحوى، إلّا أنّه يجب القول: إنّ هذا العصر كان حجر الأساس لحركة التّرجمة؛ إضافة إلى هذا فإنّه كان منطلقاً لهذه الحركة في شرق العالم الإسلاميّ وغربه.

يقول جوزيف هاشم عن التّرجمة في تلك الحقبة: بقيت حركة التّرجمة في هذا العصر محصورة في إطار العلوم الطّبيعيّة كالكيمياء والطّبّ، ولم تدخل أبواب العلوم العقليّة كالمنطق وعلم والنّفس وما وراء الطّبيعة.[2]

ويجب القول: كانت الحاجة للعلوم قضيّة مهمّة في تلك الحقبة، ذلك أنّ النّاس كانوا بحاجة ماسّة إلى علم الطّبّ للعلاج أكثر من الفلسفة والمنطق، فكان من الطّبيعيّ أن ينزع النّاس إلى ترجمة الكتب الطّبيّة.

إلّا أنّ حركة التّرجمة في العصر العبّاسيّ اتّخذت مساراً آخر، فقد حدثت تغييرات كثيرة في جانب قضايا التّرجمة وعدد المترجمين وثقافتهم والكتب المترجمة؛ كما يجب إضافة الدّعم الماليّ والمعنويّ للمترجمين على يد الحكّام إلى تلك العوامل.

وقد تميّزت التّرجمة في هذه الحقبة عن الأحقاب التّالية، فقد كانت

---

(1) القفطي، ابوالحسن علي بن القاضي الاشرف يوسف، كتاب اخبار العلما باخبار الحكما، بي‌تا، ص 112.

(2) جميلي، رشيد، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرون سوم و چهارم هجري، ترجمه دكتر صادق آئينه وند، 1385، ص 8.

التّرجمة في عصر المنصور تختلف عن عصر الرّشيد، وليست على درجة عالية من النّضوج، لكنّها بلغت في عصر الرّشيد مرحلة تجاوزت المرحلة السّابقة.

ويحسن بنا القول عند الحديث عنها: إنّ التّرجمة في هذا العصر أينعت بالمترجمين والكتب المترجمة، وقد كان أكثرهم من المسحيّين وحديثي العهد بالإسلام.[1]

وبلغت حركة التّرجمة في عهد المأمون أعلى مراحل نموّها ونضوجها، إذ سبق المأمون كلّ الخلفاء العبّاسيّين في أمر الاهتمام بالتّرجمة، وهذا ما أدّى إلى نضوج الحركة وتنوّعها من خلال نقل تراث الأمم الأخرى من لغات أخرى شتّى. وفي الحقيقة، شكّلت هذه المرحلة من تاريخ حركة التّرجمة منعطفاً لا نجد مثيلاً له في عهد الحركة في مختلف المجالات؛ فقد ظهر فيها مترجمون كبار من أمثال حنين بن إسحاق العباديّ، ويوحنّا بن ماسويه، ويعقوب بن إسحاق الكنديّ، وعمر بن فرحان الطّبريّ؛ وقد ترجموا الكثير من الكتب والمراجع، بحيث يعادل مجموع ما ترجم في هذا العصر ويزيد على كلّ الكتب التي تُرجمت في عصر حركة التّرجمة.

يقول اوليدي عن حركة التّرجمة في هذا العصر:

تركزت التّرجمة في مدرسة أُسّست في هذا العصر في بغداد، وبُذلت مساع جبّارة لنقل القضايا الضّروريّة في المجال الفلسفيّ والعلميّ ووضعها بين أيدي محبّيها ممّن يجيدون العربيّة.[2]

وقد ترجم النّساطرة واليعقاقبة، والصّابئة، والرّوميّون، والمجوس، والبراهمة من اللّغة اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة إلى العربيّة.

---

(1) Delacy، o'Leary، Arabic Thought and Its Place in History، London ، 1958، P. 105.

(2) Ibid.

وكان لحركة التّرجمة في الحقبة التي تلت المأمون أهمّيّة في الجانبين الكمّيّ والكيفيّ، وقد نجم هذا الأمر عن نوع اهتمام المترجمين، ذلك أنّ حركة التّرجمة انخفضت وتيرتها بعد المأمون وفي عصري المعتصم والواثق وحتّى المتوكّل؛ وإذ أُعيد إليها جانب من حيويّتها التي كانت عليها في عصر المأمون، يجب القول: إنّ النّصف الأوّل من القرن الرّابع للهجرة شهد ولادة مرحلة حديثة من مراحل تطوّر حركة التّرجمة بمختلف أشكالها.[1]

وكانت مساعي الفرس في حركة التّرجمة بارزة، تفوق الشّعوب الأخرى، فقد أدّى انتشار الإسلام بين الفرس وإيمانهم به، وتعلّمهم العربيّة، واستخدام الخطّ العربيّ بدلاً من الحروف البهلويّة في الكتابة؛ أدّى كلّ ذلك إلى تيسير أمر التّرجمة ونشره على يد الفرس، وقد كان من الفرس من يجيد اللّغتين العربيّة والفارسيّة، ومتمكّناً في ترجمة الكتب الفارسيّة إلى العربيّة، منهم ابن المقفّع، وآل نوبخت، وأبناء خالد بن حسن بن سهل، والبلاذريّ.[2]

وزيادة على الفرس والهند، حظي اليونانيّون والآثار اليونانيّة بمكانة خاصّة في حركة التّرجمة، فقد أدّى نشر الإسلام في الأرضين الهيلينيّة مثل الشّام ومصر والإسكندريّة ومناطق من شمال العراق ومعرفة المسلمين بالفكر اليونانيّ ومعرفتهم بكتب فلاسفة اليونان؛ أدّى كلّ ذلك إلى اهتمام المسلمين بالعقائد الإلحاديّة والتّشكيكيّة؛ حيث يبرز اسم حنين بن إسحاق، وآل بختيشوع، وأبو زكريّا يوحنّا بن ماسويه، ويحيى بن بطريق، وابنه أبو زكريّا بوصفهم مترجمين ترجموا كتباً كثيرة في المجالات الطّبّيّة والفلسفيّة من اليونانيّة إلى العربيّة.[3]

(1) جميلي، رشيد، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام، ص 10.
(2) ابن النديم، الفهرست، ص 207.
(3) المصدر ذاته ص 454 إلى 459.

ويجب علينا القول عند الحديث عن تأثير حركة التّرجمة في هذه الحقبة: إنّها تركت وراءها تطوّراً فكريّاً وثقافيّاً كبيرين في العالم الإسلاميّ، فالعرب لم يولوا اهتماماً في صدر الإسلام والعصر الأمويّ إلّا بالعلوم القرآنيّة وما يتعلّق بها من علوم كالفقه واللّغة والحديث، وكانوا لا يعرفون شيئاً عن العلوم الغريبة التي عُرفت بالعلوم الدّخيلة فيما بعد، مثل الطّبّ والهيئة والرّياضيّات والطّبيعيّات والكيمياء والموسيقى والفلسفة، إلّا ما قلّ وندر، ثمّ واجهوا فجاة عالماً من المعارف والعلوم، ترك تأثيراً كبيراً في كلّ المناحي الفكريّة وحتّى القضايا الدّينيّة وأرغمهم استيعابهم للقضايا العقائديّة على التّعرّف إلى الثّقافات الأجنبيّة وفلسفتها ووضع كلّ ما تعلّموا تعبّداً على محكّ العقل.

ومن أهمّ النّتائج التي ظهرت بعد تعرّف المسلمين إلى العلوم الغربية وخاصّة الفلسفة اليونانيّة وتعلّم أسلوب التّعقّل الخروج من الإيمان الفطريّ، أن ساور الكثير من المسلمين الشّكّ والرّيب بعدما نظروا إلى عقائدهم بنظرة العقل، وصار هذا الشّكّ منطلقاً لتكوين مختلف الفرق، التي وظّفت العقل والمنطق في مواجهة الخصوم؛ كما إنّ الفرق التي تكوّنت أوّل أمرها لأسباب سياسيّة على يد الحكّام لتبرير سياساتهم؛ وظّفت العقل بدلاً من الاعتماد على البحث في الأحاديث والرّوايات بعدما تعرّفت إلى المدارس الفلسفيّة، والحجج المنطقيّة للبرهنة على أحقّيّتها وإبطال حجج خصومها وتحقيق أهدافها. وقد انتهى توظيف العقل في مختلف الأمور وخاصّة الدّينيّة والعقائديّة إلى إنكار النّبوّات والمعجزات؛ وحتّى إنكار التّوحيد وإلى الكفر والإلحاد.

يتجلّى الاهتمام بالعقل بوضوح في كتب الكثير من علماء ذاك العصر، إذ كانوا دائمي التّأكيد على أنّ المرء يعرف الله بالعقل، وأنّ من ثمرات العقل إقامة الأمر والنّهي بأفضل صورهما، وأنّ ما جاء به الرّسول صلّى

الله عليه وآله وسلّم، يسير في جانب الحسن والقبح؛ وأنّ القبول به يأتي وفق قانون العقل، غير إنّه يسقط النّظر في حجّته وإجابة دعوته، ذلك أنّه بالعقل نستغني عنه، وإرسال الرّسل بهذا الأسلوب غير صحيح.

الثّقافات المختلفة في صفوف المسلمين:

تُعدّ الثّقافات غير الإسلاميّة من أسباب انتشار الزّندقة بين المسلمين، ذلك أنّ منبت الإسلام أرض جافّة، يقطنها أناس جهلة، ينحصر كلّ علمهم في الشّعر والمفاخر القبيليّة وعلم الأنساب وقليل من الطّبّ الممزوج بالخرافة، بينما كان بجوارهم شعوب متحضّرة لها ثقافات عريقة.

وخضعت في أقلّ من عقدين بعد ظهور الإسلام الكثير من الأرضين المملوكة للحكومات القويّة آنذاك مثل الإمبراطوريّتين الرّومانيّة والفارسيّة لسيطرة المسلمين، فتمكّن المسلمون من الوصول إلى الهند عن طريق إيران، إذ كانت خاضعة لحكم السّاسانيّين.

ولو أردنا التّطرّق إلى الثّقافات المختلفة المنتشرة بين المسلمين آنذاك وجب علينا ذكر الثّقافات اليهوديّة والفارسيّة واليونانيّة والمسيحيّة والهنديّة، إذ أدخلت كلّ منها فكرها ومعتقداتها في الثّقافة الإسلاميّة، ولّما كانت بعض من تلك المعتقدات والفكر تعارض الثّقافة الإسلاميّة، فقد تركت وراءها الشّكّ والرّيب، وتحوّلت بمرور الزّمن إلى الزّندقة.

الأسباب الاجتماعيّة:

نجد في هذا الباب أسباباً مختلفة، منها زيادة عدد السّكّان، وكثرة الثّروة، وانتشار الرّفاهية، ما جعل النّاس ينحون إلى اللّهو واللّعب والفساد؛ ونشير فيما يلي إلى بعض منها:

ـ النّسيج السّكّانيّ في العراق:

من الأسباب الاجتماعية في انتشار الزّندقة، تمكن الإشارة على سبيل المثال إلى النّسيج السّكّانيّ في مدينة الكوفة وريفها، إذ كانت تقطنها مختلف القوميّات التي جاءت إليها من مختلف الأمكنة حاملة عقائد مختلفة، حيث العرب،[1] والفرس،[2] والأنباط،[3] والسّريانيّون،[4] والمسيحيّون،[5] واليهود،[6] والترّك،[7] فكان من الطّبيعيّ أن يأتي التّفاوت في النّسيج السّكّانيّ بالتّفاوت الفكريّ والعقائديّ، وأن تترك القوميّات القاطنة هناك تأثيرها الفكريّ على بعض من النّاس.

وكان على كلّ تلك القوميّات أن تعيش جنباً إلى جنب تحت لواء الإسلام، فكان من الطّبيعيّ أن تعارض بعض من القوانين والأحكام والمعتقدات أخلاقهم وتراثهم، وهذا ما كان يؤدّي إلى ظهور الاختلافات والتّشكيك، وفي نهاية المطاف الزّندقة في صفوفهم.

ـ الرّخاء:

كانت الثّروة الفاحشة عند المسلمين وتمتّعهم بالرّفاهية التي قادتهم نحو التّمتّع بملذّات الدّنيا واللّهو واللّعب والقيام بأعمال منافية للشّرع

---

(1) ابن‌سعد، الطبقات الكبري، بي‌تا و ابن‌ابي الحديد، شرح نهج‌البلاغه، ج 3، ص 239.

(2) البلاذري، ابوالحسن، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد، 1398 هــق، 1978، ص ص 279–280.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 22.

(4) الجنابي، كاظم، تخطيط مدينه الكوفه، 1386 هــق، ص 43.

(5) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغانيـــ، ج 7، ص 84 و دينوري، ابومحمد عبدالله مسلم‌بن قتيبه، عيون الاخبار، تحقيق محمد اسكندراني، ج 1، 1416 هــق، 1996 ميلادي، ص 85.

(6) غنيمه، يوسف روق الله، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، 1421 هــق، ص 110.

(7) السيوطي، جلال الدّين عبدالرحمن بن ابي‌بكر، تاريخ الخلفاء، ص 305.

من الأسباب الاجتماعيّة المهمّة في انتشار الزّندقة في شكلها الإباحيّ وعدم الاهتمام بالدّين؛ إذ لم يكن مسلمو شبه الجزيرة العربيّة يعرفون الكثير عن الحضارة، ولم يمتلكوا ثروة هائلة قبل الفتوحات الإسلاميّة، ثمّ واجهوا بعد الفتوحات والخروج من شبه الجزيرة خزائن مليئة بالذّهب والفضّة في إيران وبلاد الرّوم، فوصلت تلك الخزائن واحدة تلو الأخرى إلى المدينة، ثمّ زادت إلى درجة اضطرّ فيها الخليفة إلى إنشاء ديوان بمساعدة الفرس لتقسيمها بين المسلمين، وقد جعل تدفّق الغنائم إلى المدينة وتقسيمها بين المسلمين، وهجرة الكثير منهم زمن حكم عثمان بن عفّان إلى المدن الأخرى والمناطق الخصبة، وتوافد الغلمان والجواري بعد الفتوحات الإسلاميّة؛ جعلّهم كلّ ذلك يعيشون الرّفاهية، وقادتهم إلى التّمتّع باللّذات الدّنيويّة.

ولّما اعتلى بنو أميّة سدّة الحكم، زادت الرّفاهية وزاد الاهتمام بالملذّات والنّعم الدّنيويّة، وهناك أسباب كثيرة أدّت عملاً في تلك الأمور، فنرى من جهة أولى الثّروات الطّائلة والغنائم التي حصل عليها الصّحابة، ووصلت إلى أبنائهم، كما كان المسلمون من المناطق الأخرى يتوافدون إلى زيارة بيت الله الحرام، ويرسلون هداياهم ووسائل أخرى إلى هناك، فأدّى هذا الأمر إلى زيادة الرّفاهية. ومن جهة أخرى، كان بنو أميّة مضطرّين إلى منح النّاس الحوافز الكثيرة، ليعيشوا حال الرّفاهية ويتمتّعوا باللّذات، وبهذا يتركون الاهتمام بالقضايا السّياسيّة، وبدأت بهذا شدّة وتيرة الانحراف بعد أن بدأت منذ عصر الخليفتين الثّاني والثّالث، وزاد حدّة في عصر الأمويّين، فأصبح النّاس والحكّام لا يهمّهم سوى اللّهو واللّعب؛ وصاروا يلبسون الأزياء الفاخرة والثّمينة، كما قالوا عن عمر بن عبد العزيز: كان عمر وهو والي على المدينة يأمر بشراء ثياب له سعرها أربع مئة درهم.[1]

(1) ابن سعد، الطبقات الكبري، ج 5، ص 334.

الأسباب السّياسيّة:

كان ذلك خاصّة في العصر العبّاسيّ، ذلك أنّه كان بإمكان الحكّام بذريعة محاربة الزّندقة إقصاء المعارضين أجمع.

وبالإمكان دراسة الأسباب السّياسيّة في أربعة أجزاء كما يلي:

ـ فساد الحكّام:

وقد بدأ ذلك منذ وفاة النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، واستمرّ بعد استشهاد الأئمّة الطّاهرين، وبلغ ذروته في نهاية العصر العبّاسيّ، فقد الخلفاء العبّاسيّون ـ وإن كانوا بوحي من السّياسة والذكاء، يحاولون مراعاة المظاهر واحترام الشّريعة ـ يرتكبون أعمالاً تعارض الشّرع بوضوح منها الأعمال التي قام بها يزيد بن عبد الملك؛ التي أدّت إلى عدّه زنديقاً، كما اشتهر الوليد بالفسق والفجور، وقد سمّاه المؤرّخون في كتبهم فاسقاً وفاجراً وحتّى زنديقاً، كما بلغ فساد الحكّام العبّاسيّين درجة عدّ فيها بعض من الدّارسين عصرهم عصر ازدهار الزّندقة؛ وسوف نتحدّث في الصّفحات التّالية بإسهاب عن الموضوع.(1)

ـ المناخ السّياسيّ المنفتح:

كانت الحال التي ظهرت أثر الصّراع بين حكّام المجتمع الإسلاميّ، ومن ثمّ صراع العبّاسيّين والأمويّين على السّلطة في السّنين الأولى من القرن الثّاني من أسباب انتشار الإلحاد والزّندقة.

وقد استشار سليمان بن عبد الملك وزراءه عندما حضرته الوفاة فيمن

(1) للمزيد راجع: بلاذري، أحمد بن يحيي بن جابر، انساب الاشراف، ج 5، ص 299 و الدّينوري، ابومحمدعبدالله مسلمبن قتيبه، عيونالاخبار، ص 358 و الاصفهاني ابوالفرج، الاغانيــــ، ج 11، ص 116، السيوطي، جلال الدّين عبدالرحمنبن ابي بكر، تاريخ الخلفاءــــ، ص 291 و قلقشندي، أحمد بن عبد الله، مآثرالانافه في معالم الخلافة، تحقيق عبدالستار احمد فرّاج، ج 1، 1985 ميلادي، ص 205.

يعهد إليه بالخلافة وقد مات ابنه، فأشاروا عليه بعمر بن عبد العزيز، شرط أن تُمنح الخلافة ليزيد بن عبد الملك من بعده؛ وقد أثارت هذه الوصية استنكار ورفض أبناء عبد الملك وعلى رأسهم هشام بن عبد الملك، فلم يبايع أحداً إلّا عندما عرف أن يزيد بن عبد الملك هو الخليفة بعد عمر.(1)

وهناك أنموذجات كثيرة في هذا المجال في حقبة شهدت انتشار الزّندقة، ولّما كان الحكماء والخلفاء يعانون من الفساد وقد غرّتهم الدّنيا بزخرفها؛ لم يهتمّوا كما ينبغي بقضايا السّلطة، ووجد المنافسون المجال مفتوحا أمامهم للقيام بأنشطة سياسيّة معارضة للحاكم، وتفشّت من ثمّ الفوضى السّياسيّة في المجتمع، ولم يقمعوا الفرق الملحدة التي وجدت الفرصة سانحة للنّموّ، بل كان كلّ اهتمامهم مركّزاً على إقصاء الأعداء والمنافسين.

- إقصاء المنافسين والمعارضين:

حريّ بنا قبل الولوج في هذا الجزء القول: إنّ من اتّهموا بالزّندقة قد لا يكونون من الزّنادقة، وقد كانت تلك تهمة لا غير؛ تُلصق بهم لإقصائهم أو تشويه سمعتهم، ذلك أنّهم كانوا يعارضون الخلفاء أو الوزراء، أو حتّى التّنافس داخل الحزب الواحد أو الطّبقة الواحدة، كما يقول أحمد أمين: إنّ الاتّهام بالزّندقة لم يقف في ذلك العصر عند حدّ؛ فالشّاعر يكون صديق الشّاعر وصفيّ نفسه، ثمّ تكون بينهما جفوة، فأوّل ما يرميه به أنّه زنديق.(2) وعند الإتيان بحالات تدلّ على إقصاء الشّخص أو أقاربه بتهمة الزّندقة، تمكن الإشارة إلى تشويه صورة أبناء وزير المهديّ أبي عبيد الله؛ كما راجت في صفوف الطّبقات الأخرى مثل تلك التّهم، إذ اتّهم أبو العتاهية وبشارّ بن برد والكثير من الإيرانيّين والشّعراء الشّعوبيّين بذات التّهمة.(3)

فقد اتّهم ابن الرّاونديّ بالزّندقة بسبب تفوّهه بكلام يعارض معتقدات

(1) ابن اثير، ابوالحسن علي بن ابي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، ج 4، ص 321.
(2) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 205.
(3) بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ، ص 50.

الحكم وسياسة الحاكم.

يقول ابن الجوزيّ في تاريخه: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرّاونديّ وأبو حيّان التّوحيديّ وأبو العلاء المعرّيّ.[1] كما إنّ هناك علاقة بين الزّندقة والشّيعة، إذ كان الانتساب إلى الشّيعة الرّافضة سبباً للاتّهام بالزّندقة.[2]

لا فرق بين الأمويّين والعبّاسيّين عند الإيرانيّين:

تقبّل الإيرانيون الإسلام برحابة صدر في بداية الفتوحات الإسلاميّة، لكنّهم واجهوا بعد برهة قصيرة ظلم العرب واستبدادهم الذي قلّ نظيره، كما شاهد الإيرانيّون الذين بقوا في أرضيهم أو هاجروا إلى الحجاز والعراق اختلاف تعامل العرب معهم، وقد أدّى هذا الاختلاف في التّعامل إلى نفورهم من الإسلام وعودتهم إلى دياناتهم السّابقة ومعتقدات آبائهم وأجدادهم، وانتهى إليهم بظهور حركة الشّعوبيّة.

وفي الحقيقة، إنّ السّبب الرّئيس لظهور تلك الحركة، هو ممارسة الظّلم على يد العرب وغطرستهم التي بدأت منذ عصر الأمويّين واستمرّ في عصر العبّاسيّين؛ وكان الإيرانيّون في ذلك الوقت يرون أنّهم قاموا بعمل كبير في إيصال العبّاسيّين إلى السّلطة، فكان لابدّ من أن يتمتّعوا بمكانة سامية؛ لكنّ الذي حدث كان خلاف ذلك تماماً! إذ واجهوا معارضة كبيرة من الخلفاء العبّاسيّين، وقد أدّت هذه القضيّة بالإيرانيّين إلى الوقوف في وجه العبّاسيّين، وقامت الفئات المتطرّفة بمعارضة الخلافة العربيّة وأساسها الذي هو الإسلام، وتركت هذه الفئات من المعارضين الأوامر الإسلاميّة علانية عند مواجهة الخلافة العبّاسيّة مطالبة بإحياء الأديان الإيرانيّة القديمة، ومنهم بابك خرّمدين وأفشين، وتظاهر بعض من النّاس بالإسلام، لكنّهم حاولوا من خلال الأعمال الثّقافيّة وإحياء تقاليد الدّيانات الفارسيّة القديمة إرضاء

(1) ابن كثير، دمشقي اسماعيل، البداية و النهاية، ج 11، 1413هـ ـ قـ/ 1993 ميلادي، ص 127.

(2) المصدر ذاته، ص 52.

الفرق المعارضة للحكم العبّاسيّ.

وقد أدّى ما قام به العبّاسيّون من أعمال معارضة للشّرع إلى ارتداد الكثير من الإيرانيّين عن الإسلام ونزوعهم إلى الدّيانات الإيرانيّة والسّعي لنشر الكفر والإلحاد والزّندقة.

كتابة الرّدود على الزّندقة:

كانت الكتب في الرّدّ على الزّنادقة من الوسائل التي وظّفها الكبار والمتكلّمون ورجال الدّين في مختلف الأديان لتكفير عقائد المعارضين لهم وللبرهنة على أحقّيّة دينهم وعقائدهم وإبطال فكر المنافسين. وقد استهدف هذا التّراث الدّيانات والمذاهب التي كانت رائجة في إيران آنذاك؛ منها الدّيانة المانويّة التي واجهت قبل الإسلام معارضة الدّيانات الأخرى الشّديدة. وقد استمرّت تلك المعارضة بعد الإسلام، ذلك أنّ المانويّين صاروا يمارسون نشاطهم الدّينيّ في إيران بعد الإسلام متنكّرين في زيّ الزّندقة، وقد واجهوا معارضة الحكم الشّديدة وكذلك الدّيانة السّائدة في إيران.

وقد ظهر الرّدّ في صورتين؛ الكتابة والمناظرات في المجالس التي كانت تُقام لهذا الغرض، وقد راجت كثيراً بعد الإسلام.

وعلى الرّغم من أنّ الرّدّ على الدّيانة المانويّة ظهر قبل الإسلام، لكن يبدو أنّ هذا الأمر برز إلى العلن بعد الإسلام بصورة أكبر، وقد يكون عدم اندثار النّظام الطّبقيّ من الأسباب الكامنة وراء ضرورة كتابة الرّدود، ذلك أنّه في النّظام الدّينيّ - الملكيّ السّاسانيّ؛ كان التّعلّم والكتابة والقراءة مخصّصين بطبقات دون غيرها، وكانت عامّة النّاس محرومة منها، ومن ثمّ لا جدوى من تقديم الحجج لمن يفتقد قوّة التّحليل العلميّ، غير إنّ تعميم التّعليم وارتفاع مستوى التّعليم العامّ من جهة، ووجود الدّيانات بمختلف براهينها التي كانت تحاول استقطاب النّاس،وإبعادهم عن ديانات آبائهم؛

أقول: كانت تلك الأمور ترغم رجال الدّين على محاربة عدوّهم بأسلحة العدوّ وإثبات أحقّيّة دياناتهم. ويجدر القول: إنّ القرون الإسلاميّة الأولى شهدت كتابة ردود المسيحيّين والزّرادشتيّين القاطنين في الأرضين الإسلاميّة على المانويّة؛ زيادة على المسلمين، إلّا أنّ آثار الزّرادشتيّين في هذا المجال قليلة، ولا تُقارن في المستوى الكيفيّ بكتابات المسيحيّين والمسلمين، وتندرج في النّقاشات النّظريّة، ولمّا كانت تلك الكتابات مؤثّرة على الرّدود الإسلاميّة، فسوف نقوم بدراستها كلّ على حده.

ردود المسيحيّين على الزّنادقة:

كان المسيحيّون أوّل من بدأ كتابة الرّدود على الزّنادقة، إذ ظهر أوّل ردّ في مصر العليا نحو عام (300) للميلاد على يد أحد علماء الأفلاطونيّة الجديدة، يُدعى ألكسندر ليكوبوليس Alexander of lycopolis كتبه ردّاً على عقائد المانويّين. في رسالته الشّهيرة وجّه نقده لتعاليم المانويّين، ورفض معتقداتهم بحذافيرها. إنّه كان من رجال الدّين التّابعين للكنيسة القديمة وشعر بخطر المانويّة، فصار يعمل على الوقوف في وجههم، والنّتيجة كانت اكتا ارخلاي لهمجونيوس Acta ، Hegemonius Arclelai التي رسمت الخطوط العريضة لمقدان المسيحيّ.[1]

كما كتب القدّيس أفرم السّريانيّ Afrem the Syrian (306-373 للميلاد) كتاباً ردّ فيه على المانويّة والبارديصانيّة والمرقونيّة،[2] وأطلق على المجتمع المانويّ اسم المجتمع الشّيطانيّ أو مانا.[3] وكتب سرابيون تموئيشي[4] Serapion of thmuis في ذات المدّة رسالة ردّاً على المانويّين والزّنادقة،

(1) آسموسن، جس‌پ، «تاریخچه پژوهش‌های مانوی» در آیین گنوسی و مانوی، ويراستة ميرچا الياده، ترجمة دكتر ابوالقاسم اسماعيل پور، 1373، ص 177.

(2) طاهری عراقی، احمد، «ردّیه نویسی بر مانویت در عصر اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر 45-46، 8-1367، ص 137.

(3) آسموسن، جس پ، تاریخچة، ص 175.

(4) Serapion of thmuis.

غير إنّه لم يبحث الأمر بعمق، وكان يرمي منها إلى تفنيد مذهبهم ومحاججته؛ وليس تفسير إلهيّات المانويّة.[1] وكتب الأسقف تيتوسبو بوسترايي Titus of bostra بعد سنين أربعة كتب باللّغة اليونانيّة ردّاً على تعاليم ماني، وكما أورد فوتيوس Photius فقد أثار غضب اداي Addai حواري ماني.[2] واعتنق اغوستين الشّابّ المانويّة في نهاية القرن الثّالث للميلاد، وانضمّ لتسع سنين إلى حلقة نيوشاغان، لكنّه ارتدّ بعدها عن الدّيانة المانويّة، وأصبح من أشدّ معارضيها، وكتب آثاراً ردّاً عليها؛ تُعدّ من المصادر الرّئيسة في هذا المجال.[3] وكتب اوديوس Evedius في القرن الخامس رسالة ردّاً على الزّنادقة وخاصّة المانويّة، ونقد فكرة الخلق من منظار ماني، وتتضمّن هذه الرّسالة أقوالاً وردت في رسالة دوين.[4]

وكان أشهر شخص في المسيحيّة الشّرقيّة ردّ على الزّنادقة في العصر الأمويّ القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ (65- 132 للهجرة) إذ كتب كتبا ردّاً على عقائد المانويّين وقام بمناظرتهم، وأكبر آثاره كتاب (عين المعرفة) وهو مكوّن من ثلاثة أجزاء: «الفصول» و»الفلسفي» و»الهرطقة والتّعريف بالإيمان الحقيقي» ويحوي قسم الهرطقات على ردّ معتقدات مئة شخص من أصحاب الهرطقة والمبتدعين، وهو مكوّن من مئة فصل؛ ويتحدّث الفصل السّادس والسّتّون عن المانويّين، ويسمّيه يوحنّا اكواسيان.[5]

كما كتب زيادة على الكتاب أعلاه رسالتين ردّاً على المانويّة، تحوي الأولى على مناظرته مع مانوي، والأخرى رسالة مطوّلة عنوانها: (حوار في معارضة المانويّين) ويتطرّق في هذه الرّسالة بعد الكلام بإيجاز عن ماهية الصّدق

(1) آسموسن، جس پ، تاريخچة، ص 175.
(2) المصدر ذاته.
(3) المصدر ذاته.
(4) المصدر ذاته، ص 176.
(5) طاهرى عراقى، احمد، رديّه نويسى، ص 138.

والكذب؛ يتطرّق إلى الخير والشّرّ، وإنّ القضيّة الجوهريّة لهذه الرّسالة هي الثّنويّة، لكن عند البحث عنها ـ ووفقاً لمجرى الكلام ـ يتطرّق إلى قضايا أخرى مثل التّثليث، وخلق الشّيطان، والمرض، والبلاء، والعمل، والنّوايا، والحكم، والعقاب؛ ويوضّح في نهاية البحث التّوحيد، والاختبار، والعقاب من منظار أرثودوكسيّ.[1]

وقد ألّف بعده عام (175) للهجرة أسقف من نصارى العراق يُدعى تيودور باركناي كتابه الشّهير بعنوان كتاب اسكوليون بالسّريانيّة، يبحث قسم منه المانويّين ويرفض فكرهم وأعمالهم رفضاً باتّاً.[2]

ردّ الزّرادشتيّين على الزّنادقة:

جاء جلّ ما كتبه الزّرادشتيّون في هذا المجال في إطار ردّ كتب المانويّة والمناظرات التي قاموا بها، وقد بقي إلى يومنا هذا من تلك الكتب ثلاثة، هي: ماتيكان كجستك اباليش، وجزء من دينكروسوم، وكتاب شكند كمانيك وزار.

وكتاب كجستيك اباليش شرح لمناظرة حصلت بحضور المأمون (198-218 للهجرة) بين زرادشتيّ اعتنق الإسلام، يُدعى أباليش[3] (وقد يكون

(1) المصدر ذاته.

(2) Jackson،w_ ،Researches in Manichaeism ،new york،1932 ،pp 221- 254.

(3) ـ اباليش الزنديقي كان أول الأمر زرادشتيا وكان يسمى داداورمزد قبل ان يغير دينه، ويسمى في هذه الرسالة اباليش، بعدما ترك الزرادشتية ذهب إلى بغداد ليباحث عقلاء المسلمين واليهود والمسيحيين، وفي رسالة تنتسب له وهي دفاع عن الزرادشتية، لا نرى ما يدل على اسلام اباليش، لكن ولأنه وفقا لنص الرسالة، قد جادل في بغداد الزرادشتيين واليهود والمسيحيين والمسلمين، وليس المانويين، وثانيا يعبر خليفة المسلمين عن رضاه فمن الأرجح كان مانويا، وليس مسلما، خاصة وان عنوان (زنديك) كان خاصا بالمانويين، اطلق عليه، او ان نعده متحررا شكاكا كما طلق عليه شيدر- Schaeder; «Zandik - Zandig» ipanische B - itrage Halle 1930 p_86.

تصحيفاً لكلمة عبد الله) وأذر فرنبغ أحد أئمّة الزّرادشتيّين ومن مؤلّفي دينكرد، حيث طُرحت في هذه المناظرة سبعة أسئلة، ويردّ عليها آذر فرنبغ؛ تدور حول أسس الدّيانة الزّرادشتيّة مثل قضيّة الثّنويّة، وتبرير أصلي الخير والشّرّ، والمذاهب الدّينيّة، ويتمكّن آذر فرنبغ في نهاية المناظرة من هزيمة خصمه أباليش.[1]

ويُعدّ الكتاب الثّالث من دينكرد أكبر كتبه ويقع في (420) فصلاً، الفصل الأوّل منه إجابة قصيرة عن أسئلة أصحاب البدع، وينتقد بعدها مختلف الدّيانات، ويكتب الرّدّ عليهم؛ ومن تلك الدّيانات الدّيانة المانويّة التي ينتقدها بشدّة، وكذلك المسيحيّة واليهوديّة والإسلام، ويرفض آراءها.[2]

وألّف مردان فرخ ابن اورمزداد كتاب شكند كمانيك وزرا، وسمّاه بنفسه «كزارش كمان شكن» (التّقرير المزيل للشّكوك) وقال عن سبب تأليفه: ظهرت في هذا العصر مختلف الدّيانات والفرق، وكنت منذ الطّفولة أبحث عن الحقيقة بشغف، ولهذا سافرت إلى مختلف المناطق والبحار والأرضين، وقد أعددت في نهاية المطاف موضوعات الكتاب ودوّنتها، لتنفع حديثي العهد في إزالة الشّكوك من وجه المعارضين.

ويتكوّن الكتاب من (16) فصلاً، ويتّخذ طابعاً جدليّاً، وهو في الحقيقة ردّ على الإسلام واليهود والمسيحيّة والمانويّة.[3]

---

(1) آموزگار، ژاله و احمد تفضلی،زبان پهلوی، ادبیات و دستورات آن، چاپ دوم، 1375، ص 33.

(2) Gignolax_ph_ «DËNKARD» in Encyclopaedia Iranica، vol_ VII، 1996، P.285.

(3) تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ، ص ص 161-163.

رد المسلمين على الزّندقة:

وضع المتكلّمون المسلمون في القرن الثّاني للهجرة أساس كتابة الرّدود على المانويّة، ذلك أنّ السّياسة الدّينيّة للعبّاسيّين سارت في ذلك القرن نحو ترسيخ أسس التّوحيد وتشجيع المتكلّمين لمحاجة الثّنويّة، وكان الخليفة المهديّ يلاحق الثّنويّين والزّنادقة من جهة، وكان من جهة أخرى يحثّ المتكلّمين على كتابة الرّدود على أعداء الدّين.(1)

وكانت الرّدود التي كُتبت على المانويّة كثيرة، لكن بكلّ أسف، اندثر الكثير منها، ووردت في الفهرست لابن النّديم عنوانات كتب مثل «الرّدّ على الزّنادقة» للمتكلّمين في العصر الأوّل العبّاسيّ من مثل ضرار بن عمر (تُوفّي نحو سنة 190 للهجرة)، وهشام بن الحكم (تُوفّي سنة 199 للهجرة) والأصمّ (تُوفّي سنة 200 للهجرة) ومحمّد ليث الخطيب، والرّاونديّ.

وعلى الرّغم من أنّه لم يبق من تلك الكتب شيء، إلّا أنّه يمكننا القول متيقّنين: إنّ الزّنادقة المقصودين في تلك الرّسائل هم ـ في الأغلب ـ المانويّة والثّنويّة. وقد كُتبت في هذه المدّة ردود على الثّنويّة، منها كتاب «الرّدّ على أصحاب الاثنين» لهشام بن الحكم، و «الثّنويّة» لأبي الهذيل العلّاف (135-225/ 235 للهجرة) وكتاب «اقتصاص مذاهب أصحاب الاثنين والرّدّ عليهم» لأبي عيسى الورّاق (تُوفّي سنة 247 للهجرة) كما كتب واصل بن عطاء (80-131 للهجرة) كتاب «الرّدّ على عقائد الزّنادقة والدّهريّة» وهو يدلّ على علمه الغزير بأديان ومعتقدات الشّعوب الأخرى.(2)

وقد قيل عن واصل بن عطاء: كان واصل إذا جنّه اللّيل صفّ قدميه يصلّي ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرّت به آية فيها حجّة على مخالف،

---

(1) طاهرى عراقى، احمد، رديّه نويسى، ص 143.

(2) المرتضى، احمد بن يحيى، طبقات المعتزله، 1409 هــق، ص 30.

جلس فكتبها ثمّ عاد إلى صلاته.[1] وقد ألّف كتاب «ألف مسألة» الذي ذكر عمرو الباهليّ أنّه قرأ الجزء الأوّل منه للرّدّ على المانويّة.[2]

وقد شارك تلامذة لواصل من مثل بشّار في ردّ مقالات الزّنادقة وكبار المانويّين الآخرين مثل صالح بن عبد القدّوس، كما اختار واصل طريقاً آخرى في محاربة المانويّة؛ تركت تأثيرها الكبير في الحدّ من نشر فكرهم، فلم يكتف بالجلوس في بيته وكتابة الرّدّ على معتقدات المانويّة وأقوالهم، بل أنفذ أصحابه إلى الآفاق، وبثّ دعاته في البلاد؛ وخاصّة إلى مراكز مثل خراسان التي كان المانويّون مجتمعين هناك يتحيّنون الفرص، كما سافر إلى تلك المناطق بنفسه، ليكون أسوة عمليّة لمحاربة الأعداء والذّود عن المجتمع الإسلاميّ.[3]

كما كتب أحمد بن حنبل ردّاً على الزّنادقة بعنوان «الرّدّ على الزّنادقة والجهميّة» نقد فيها فكرهم ورفضها.

وجدير بالذّكر، أنّ ابن حنبل أراد بالزّنادقة أولئك الذين يستهزئون بالقرآن ويستخفّون به، وليس الزّندقة بمعناها الخاصّ أي المانويّين.[4]

كذلك كتب يعقوب بن إسحاق الكنديّ (تُوفّي سنة 252/ 260 للهجرة) رسالتين في الردّ على الزندقة بعنوان: رسالة في الردّ على المنانية في العشر مسائل في موضوعات الفلك، ورسالة في الردّ على المنانية، لم يعثر عليهما.

---

(1) قاضى، عبدالجبار بن احمد، المنيه و الأمل، جمعه احمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق عصام الدّين محمد على، 1985 ميلادى، ص 34.

(2) المصدر ذاته ص 37.

(3) اصفهانى، ابوالفوج، الاغانى، ج 3، ص 42ـ نقلا عن:محسن، نجاح، انديشة سياسى معتزله ـــ، ص 265.

(4) حنبل، احمد، الرّد على الزنادقه و الجهميه، قاهره، المطبعه السلفيه و مكتبها، 1399 هــق، ص 5.

وتجب الإشارة عند ذكر الفلاسفة الذين كتبوا ردوداً على الزّندقة إلى محمّد بن زكريّا الرّازيّ (251–313 للهجرة) وهو فيلسوف وطبيب شهير، فقد عرف كتب المانويّين وخاصة «سفر الأسرار لماني» ونقده في أحد آثاره.[1]

كما كتب إمام الزّيديّة قاسم بن إبراهيم (169–246 للهجرة) كتاباً بعنوان «الرّدّ على الزّنديق اللّعين ابن المقفّع» ويُعدّ كتابه من الرّدود القديمة، كتبه ردّاً على كتاب لابن المقفّع (106–142 للهجرة) استهزئ فيه بصفات الله تعالى وأهان النّبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم، وقد قرأ الإمام قاسم النّصوص العربيّة التي كتبها المانويّة، وكان على علم بتلك الدّيانة، وهزئ في كتبه بها؛ ومن القضايا التي لابدّ من الإشارة إليها الرّدّ على معتقدات ابن المقفّع والمانويّة حول النّور، وتوهّمهم حول تجلّي الخير، والرّدود على إشكالات طرحها ابن المقفّع عن جلوس الله على الكرسيّ؛ وقد سخر منه،[2] ويشبه أسلوب قاسم الكلاميّ في هذا الكتاب شبهاً كثيراً طرائق المعتزلة الكلاميّة التي سلّطت ضوءها على الكتاب برمّته.[3] [4]

كما قام الامام الصّادق عليه السّلام بمناظرة الزّنادقة كثيراً، ورفض معتقداتهم، ذلك أنّ عصر الإمام قد شهد انتشار مختلف الفكر الدّينيّة والنّقاشات النّظريّة، ولمّا كانت الدّيانة المانويّة ديانة دعائيّة، تهاجم أساس المعتقدات الإسلاميّة، وكان أتباع هذه الدّيانة يريدون بثّ الشّكّ في المعتقدات الإسلاميّة، فإنّ الإمام نقد بإثبات التّوحيد ونفي الثّنويّة أصلين أزليّين عندهم، هما النّور والظّلمة وامتزاجهما.[5]

---

(1) بدوى، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد، ص ص 198–228.
(2) المصدر ذاته.
(3) Watt ، W_M_ ، The Formative Period of Islamic Thowyht ، edinburg ، 1973، p. 164.
(4) ابراهيم، قاسم، الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفع، 192، ص ص 52–53.
(5) طاهرى عراقى،احمد، ردّيه نويسى ، ص 147.

وقد نُسبت إلى النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في بعض من المصادر المتأخّرة مناظرات مع المانويّة.[1]

وتُعدّ الكتب التي تحدّثت عن الفرق الدّينيّة وعقائدها من الكتب التي تطرّقت إلى المانويّة وردّت عليها، وكان مؤلّفو هذه الآثار يرون أنّ من الواجب عليهم معرفة مقالات وفكر أتباع الدّيانات والمذاهب الأخرى من أجل الرّدّ عليهم بحسب رؤية الخصم للكون، فكانوا يدوّنون ردودهم على تلك الآثار. وقد ردّ على فكر الزّنادقة كلّ من أبي الحسن الأشعريّ (تُوفّي سنة 324 للهجرة) في «مقالات الإسلاميّين» وأبي الحسن الملطيّ (تُوفّي سنة 377 للهجرة) في «التّنبيه والرّدّ على أهل الأهواء والبدع» وأبي منصور البغداديّ (تُوفّي سنة 573 للهجرة) في «الفرق بين الفرق» والشّهرستانيّ (تُوفّي سنة 548 للهجرة) في «الملل والنّحل» ونشوان الحميديّ (تُوفّي سنة 573 للهجرة) في «الحور العين».[2]

كما قام بالرّدّ على عقائد المانويّة بعد نقلها كلّ من أبي بكر الباقلاّنيّ (تُوفّي سنة 403 للهجرة) في «التّمهيد» وأبي منصور الماتوريديّ (تُوفّي سنة 333 للهجرة) في «التّوحيد» وابن حزم (تُوفّي سنة 456 للهجرة) في «الفصل».[3]

ويجب القول استكمالاً لما جاء أعلاه: إنّ المتكلّمين ومؤلّفي كتب الفرق، كانوا يعيشون في وقت لم يزل فيه المانويّون ينشطون في العراق والبلاد

(1) الطبرسی، الخبیر ابی منصور احمد بن علی بن ابی‌طالب، الاحتجاج، تحقیق شیخ ابراهیم البهادری و الشیخ محمد هادی به، الجزء الاول، 1413هـــق، ص 39.
(2) طاهری عراقی، احمد، ردّیه نویسی، ص 148.
(3) الباقلانی، ابوبکر، التمهید فی الرد علی الملاحده، قاهره 1947 م، ص ص 68 – 75، خفیفی الماتریدی، ابو الثناء محمود بن زید الاحشی، کتاب المهتید لقواعد التوحید، حققه عبدالحمید ترکی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، 1995م، ص ص 52–51، ابن خرم طاهری، الامام ابی محمد علی بن احمد، الفصل فی الملک و الاهواء و النحل، تحقیق دکتور محمد ابراهیم هنرو الدّکتورعبدالرحمن عمیره، ج 1، بیروت، دارالجلیل، ص ص 91–110.

الإسلاميّة في إطار الزّنادقة، وكان هؤلاء المتكلّمون يقومون بالدّفاع عن الإسلام بمعرفة المانويّين والرّدّ عليهم، ومع أنّه منذ القرن الخامس للهجرة لم ينشط المانويّون، واندثرت آثارهم شيئاً فشيئاً؛ إلّا أنّ عدداً من المتكلّمين بدؤوا ثانية بالرّدّ على فكرهم؛ ليس للضّرورة أو الحاجة الاجتماعيّة، وإنّما لاهتمامهم بالموضوع والرّدّ على الشّبهات التي قد تترك أثرها في عقائد النّاس؛ وقد كان منها رد ابنّ الجوزيّ (تُوفّي سنة 597 للهجرة) على أصلي النّور والظّلمة في «تلبيس إبليس» وردّ الشّهرستانيّ (تُوفّي سنة 548 للهجرة) في «نهاية الإقدام» على ثنويّة المانويّة، وردّ إمام الحرمين الجوينيّ (تُوفّي سنة 478 للهجرة) في «الشّامل» على قدم النّور والظّلمة.[1]

مقارنة ردود المسلمين مع ردود المسيحيّين:

لو قمنا بالمقارنة بين ردود المسلمين وردود المسيحيّين لخرجنا بالنّتائج التّالية:

ـ تتّسم الرّدود المسيحيّة بنبرة حادّة، بينما يتّصف أسلوب المتكلّمين معظم المسلمين بالاعتدال.

ـ تشكّل الثّنوية في كتب المسلمين أهمّ الموضوعات، ويهتمّ جلّ ما كُتب في هذا المجال بأصلين أزليّين هما النّور والظّلمة وإلى حدّ ما المرض والبلاء، بينما تطرّق المسيحيّون إلى قضايا أخرى زيادة على الثّنويّة والمصائب والأمراض؛ من مثل المسيح، والخير والشّرّ، والجبر والاختيار، ومعرفة الكون، وأكل النّباتات، والابتعاد عن الزّواج؛ وغير ذلك.[2]

ـ نسب المسيحيّون في كتبهم سمات غير أخلاقيّة للمانويّين، وعدّوا ماني مجنوناً، غير إنّ المسلمين لم يطلقوا مثل هذا الصّفات لا على ماني ولا على

(1) طاهرى عراقى،احمد، «رديه‌نويسى» ، ص 149.
(2) طاهرى عراقى،احمد، «رديه‌نويسى» ، ص 149.

المانويّين.[1]

ـ وعلى غرار الكنيستين الأرثوذوكسيّة والكاثوليكيّة اللتين أطلقتا صفة «المانوية» على كلّ هرطقة وعلى كل فرقة منشقّة منهما إذلالاً لها واستخفافاً بها، قام المتكلّمون المسلمون وبذات الأسلوب بعدّ معارضيهم مانويين.[2]

ـ قام كثير من المؤلّفين المسلمين بدراسة المرقونيّة والباديصانيّة إلى جانب المانويّة واضعين الثّلاثة في طبقة واحدة، بينما لا نرى مثل هذا الأمر في المسيحيّة.[3]

على كل وجه، يمكن القول بان المانويّة وتحت عنوان الزّندقة، تعرضّت منذ ظهورها إلى نقد ورفض ديانات وفِرَق أخرى ترى في المانوية خطراً على بقاءها، فحاربتها وردّت عليها في إطار المناظرات وتأليف الكتب. وقد كان للمسيحيّين قصب السبق في الردّ على المانويين، إذ كان للمانوية تأثير كبير على المسيحية، بلْ هدّدت المانوية مكانة قادتها الدينيّة فعلاً. وفيما بعد، قام الزرادشتيون بكتابة الردّ على الزنادقة حاذين حذو المسيحيّين متمسّكين بدربهم. لكنْ بما أنّ الدّيانة المانويّة نشأت وترعرعت على أرض يقطنها الأغلبية الزرادشتية، ولما كانت الدّيانة المانويّة تعدّ ديانة إيرانية، فنُسبت عن خطأ كلُّ أفكار المانويين وعقائدهم إلى ديانات إيران القديمة، وأبرزها الزّرادشتية. وعلى هذا، قام الزّرادشتيون دفاعا عن كيانهم الدّينيّ بالمحاجة مع المانويين. أما المتكلمون المسلمون، الذين كانوا يرحبّون بالمباحث الكلامية والعقلية دوماً، فقاموا بكتابة الردّ بغيةَ دحض عقائد الفرق الأخرى وفكرهم، والحيلولة دون نشرها في صفوف المسلمين. وبلغ

(1) Moor، R.L ،The Birth of popular Heresy، London، 1975، pp.4– 5.

(2) Runciman، s ، The Medieval Manichaes، 1947، passim نقلا عن طاهرى عراقى، احمد، رديه نويسى ، ص 150.

(3) طاهرى عراقى، احمد، رديه نويسى ، ص 150.

هذا الأمر ذروته في العصر العباسي حيث تهيّات أرضية خصبة لمثل هذه المناقشات الجدليّة التي رحّب بها الخلفاء والحكماء ترحيباً.

الفصل الثّالث

أشهر الزّنادقة

نعتزم في هذا الفصل أن نتحدّث عن أشهر الزّنادقة الذين وردت أسماؤهم في كتب التّاريخ، على أنّ من العسير الحديث عنهم بعد مرور قرون عديدة على ظهورهم، لكنّنا نسعى لإنجاز ذلك قدر الاستطاعة.

حين نطلق على شخص ما صفة «زنديق» فهذا نابع عن وعي خرجنا به من معنى الزّندقة والقضايا ذات الصّلة بها؛ فقد أُطلقت المفردة على أتباع ماني ومزدك وأتباع المذاهب الثّنويّة قبل الإسلام، وسُمّي بها المتطاولون على الدّين ممّن عُرفوا بالفسق والفجور ولهوهم بالفساد الأخلاقيّ، وأولئك الذين كانوا يتّبعون الدّهريّة الرّافضين لكلّ الأديان المؤمنين بالإباحيّة المطلقة أو الدّهريّة أو الطّبيعة، أضف إلى هذا تلك الفئة التي رموها بتهمة الزّندقة لأسباب سياسيّة ليس إلّا.

وعلينا القول مقدّماً: إنّه إذا قارنّا بين شيوع هذه الكلمة في العصر الأمويّ وبين شيوعها في العصر العباسيّ، وجدنا أنّ استعمالها في العصر الأمويّ كان قليلاً نادراً بينما كان في العصر العبّاسيّ فاشياً شائعاً؛ والسّبب في ذلك أنّ الزّندقة في بعض من معانيها (الشّكّ أو الإلحاد) إنّما تقترن عادة بالبحث العلميّ، وهو في العصر العبّاسيّ أبين وأظهر، ذلك أنّ العلم الذي كان شائعاً في العصر الأمويّ كان العلم الدّينيّ من جمع للحديث، وتفسير للقرآن الكريم، واستنباط للأحكام الشّرعيّة منهما. فهذه لا تثير في النّفوس شكوكاً تبعث على الزّندقة، إنّما الذي قد يثير تلك الشّكوك مذاهب الكلام والجدال الدّينيّ حول المسائل الأساسيّة في الأديان، والبحث الفلسفيّ على النّحو الذي يبحثه أرسطو وأفلاطون في المادّة والصّورة، والجزء الذي لا يتجزّأ، والجوهر والعرض؛ وما إلى ذلك. وقد كانت هذه الأشياء قليلة في العصر الأمويّ، بينما هي وفيرة جدّاً في العصر العبّاسيّ.

والسّبب الثّاني أنّ بعضاً من الفرس رأوا أنّ انتقال الخلافة من الأمويّين إلى العبّاسيّين لم يحقّق مطالبهم؛ فقد انتقلوا من يد عربيّة (هي اليد الأمويّة) إلى يد عربيّة أخرى (هي يد العبّاسيّين) وقد كان مطمح نفوسهم أن تكون الحكومة فارسيّة في مظهرها وحقيقتها في سلطتها ولغتها ودينها، ورأوا أنّ ذلك لا يتحقّق والإسلام في سلطانه، فأخذوا يعملون لنشر المانويّة والزّرادشتيّة والمزدكيّة ظاهراً إن أمكن، وخفية إن لم يمكن، فكان من ذلك فشوّ الزّندقة. ويُضاف إلى ذلك أنّ الدّولة الأمويّة - كما قدّمنا - كانت دولة العرب، فالحكم في أيديهم والملك لهم، وولاتهم ورجالهم عرب، والموالي أذلّاء مضطهدون. والعرب لا تعرف الزّندقة كثيراً ولا تميل إليها؛ فهم مطمئنّون إلى ملكهم ودينهم، فلمّا أتت الدّولة العبّاسيّة انتعش الموالي وخاصّة الفرس؛ وأصبح أكثر السّلطان في أيديهم، وغلبوا على العرب، وقد كانت لهم ديانات سابقة لم ينسوها جميعاً لّما اعتنقوا الإسلام، وكانوا لا يجرؤون في الحكم الأمويّ على أن ينبسوا بكلمة، وكان همّهم الأوّل أن يتحرّروا سياسيّاً لا دينيّاً، فكانت دعواتهم السّرّيّة واجتماعاتهم وتدابيرهم للسّياسة لا الدّين؛ والزّندقة إنّما هي في الدّين لا في السّياسة، فلمّا نجحوا واطمأنّوا وغلبوا، بدأت تلعب برؤوسهم الدّيانات القديمة والجديدة، فكانت الزّندقة.[1]

وجدير بالذكر أنّنا نقصد في هذا الفصل الحديث عن الزّنادقة، إذ يسير مسار البحث فيه نحو إلقاء نظرة على فكرهم وآرائهم.

وبناء على هذا، لا نريد إعداد سير حياة لهم، وقد كان يجب علينا تحديد من رُموا بالزّندقة بحقّ، ومن رُموا بها عداء وتحاملاً؛ غير إنّنا وجدنا هذا العمل صعباً، بل يستحيل إنجازه بأيّ طريقة، وذلك لعدم تعبيرهم عن معتقداتهم وفكرهم بأنفسهم، وإخفاء فكرهم للاضطرار، بسبب الاستبداد

(1) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص ص 188 ـ 189.

الذي كان يمارسه خلفاء بني العبّاس على المجتمع.

1ـ الجعد بن درهم (قُتل في حدود سنة 118 للهجرة):

هو معلّم مروان الفرس أو مروان الحمار أو مروان الجعديّ، وقد سُمّي مروان الجعديّ نسبة إلى مؤدّبه، وكان من الموالي، وسكن الجزيرة الفراتيّة؛ وأخذ عنه مروان بن محمّد لمّا ولي الجزيرة، وهو مولى سويد بن غفلة، ثمّ صار معلّم مروان وأبنائه.(1) فجعله زنديقاً، وقد سجنه هشام في عهد خلافته مدّة، ثمّ قتله خالد بن عبد الله القسريّ بتهمة «زنديق مبتدع ضالّ».(2)

قيل عنه: إنّه يقول بخلق القرآن، والقدر، كما يعدّونه من كبار المانويّة ويذيع فكرهم.(3)

وقد قالوا عن قتله: إنّ أهله أرسلوا كتاباً إلى هشام، شكوا فيه عجزه وطول حبسه، فقال هشام: أما زال حيّاً؟ ثمّ أمر خالداً بقتله، فقتله يوم الأضحى ذبحاً، وأُعلن هذا الخبر على المنبر بأمر من هشام، ذلك أنّ خالداً نفسه كان متّهماً بالزّندقة، فقد كانت أمّه نصرانيّة، وكان مروان يعدّ جعداً في الزّنادقة، وجاء في أكثر كتب التّاريخ أنّه أوّل من قُتل بتهمة الزّندقة.(4)

2ـ الوليد بن يزيد بن عبد الملك (88-126 للهجرة):

من ملوك الدّولة المروانيّة بالشّام، كان من فتيان بني أميّة وظرفائهم وشجعانهم وأجوادهم؛ ولي الخلافة (سنة 125 للهجرة) بعد وفاة عمّه هشام بن عبد الملك، فمكث سنة وثلاثة أشهر.(5)

يقول عنه السّيّد المرتضى في كتابه «الأمالي»: كان مشهوراً بالإلحاد

(1) مصاحب، غلامحسين، دايرة المعارف فارسي، ج 1، ص 739.

(2) البلاذري، انساب الاشراف، تحقيق دكتور عبدالعزيز الدّوري، القسم الثالث، 1398هــق، ص 739.

(3) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 2، ص 120.

(4) جلالي نائيني، سيد محمد رضا، ثنويان در عهد باستان، 1384، ص 266.

(5) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج8، ص 123.

متظاهرا بالعناد غير محتشم في اطّراح الدّين أحداً ولا مراقباً فيه.[1]

وجاء في «الأمالي»: أخبرنا أبو عبيد الله المرزبانيّ قال: حدّثني أحمد بن كامل قال: كان الوليد بن يزيد زنديقاً وإنّه فتح المصحف يوماً فرأى فيه: (وَاسْتَفْتَحُوا وَخابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ)[2] فاتّخذ المصحف غرضاً،[3] ورماه بالنّبل حتّى مزّقه؛ وهو يقول:

تهددني بجبار عنيد   فها أنا ذاك جبار عنيد

إذا ما جئت ربك يوم حشر   فقل يا رب مزقني الوليد[4]

ومن الأدلّة على زندقته أنّه كان يوماً يشرب وأصدقاؤه في مكان يُسمّى البحراء، وبينما كان يمدّ يده إلى الكأس أنشد:

تلعّب بالخلافة هاشميّ   بلا وحي أتاه ولا كتاب

نستنتج بالنّظر إلى ما فات أنّ زندقته تندرج في طبقة عدم الإيمان بالدّين والكتاب ونفي وجود الله، وأنّ ما تحدّث به عن الله والنّبيّ وكتابه، جعل المؤرّخين يصدرون تلك الأحكام عليه.

كما كان مؤدّبُ الوليد عبدَ الصّمد بنَ عبد الأعلى، فعلّمه شرب الخمر والإلحاد.[5]

قال المؤرّخون في زندقته: قام بأفعال كثيرة تدلّ على تحقيره دين

(1) الموسوي العلوي، شريف المرتضي علي بن الحسين، امالي المرتضي، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، 1425 هـق، ص ص 145 ـ 146.
(2) سورة إبراهيم الاية 14.
(3) الغرض ما يُتّخذ للرّمي عليه تدرّباً على الرّمي. (المقوّم اللّغويّ).
(4) الموسوي العلوي، شريف المرتضي علي بن الحسين، امالي المرتضي، ص ص 145 ـ 146.
(5) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 6، ص 9.

الإسلام، فكان يشرب الخمر ويفرط فيه، ويُعدّ من كبار شاربي الخمر؛ جعل قصره محلاًّ للمطربين وشاربي الخمر والشّعراء والظّرفاء.

وقد أراد الخليفة هشام إصلاح ابن أخيه الوليد يوم كان وليّ عهده، فولّاه الحجّ سنة تسع وعشر ومئة، فحمل معه كلاباً في صناديق، وحمل معه قبّة عملها على قدر الكعبة ليضعها على الكعبة؛ وحمل معه خمراً، وأراد أن ينصب القبّة على الكعبة ويجلس فيها، فخوّفه أصحابه، وقالوا: لا نأمن النّاس عليك وعلينا معك. فلم يحرّكها.[1]

وتمادى الوليد في الشّرب وطلب اللّذات فأفرط، فقال له هشام: ويحك يا وليد! والله ما أدري أعلى الإسلام أنت أم لا؟ ما تدع شيئا من المنكر إلّا أتيته غير متحاش ولا مستتر به؟ فكتب إليه الوليد:

يا أيّها السّـــائل عن ديننا نحن على ديـن أبي شاكر

نشربها صرفاً وممزوجة بالسّــخن أحيانـاً وبالفاتر[2]

وجدير بالذّكر أنّ أبا شاكر هذا كان من الزّنادقة المعروفين، واسمه مسلمة بن هشام؛ وقد غضب هشام على ابنه مسلمة وقال له : يعيّرني بك الوليد.

ويجب ألّا يغيب عن بالنا تلك الأحاديث التي قيلت حول زندقة الوليد وأمثاله من خلفاء بني أميّة وأقاربهم، فمن جهة كانوا كلّهم زنادقة، وتهجّموا على الإسلام، وقد ظهر بينهم أشخاص متطاولون من أمثال الوليد، يتفوّهون صراحاً بأقوال محرّمة ومكفّرة من دون أن يولوا اهتماماً بأسلوب المنافس الذي يغلب عليه التّزوير، فعرفوا بالزّندقة.

(1) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 5، ص 124.
(2) المصدر ذاته ص 24.

3ـ حمّاد الزّبرقان:

لا نعرف الكثير عن تفاصيل حياته، غير إنّه ذُكر إلى جانب حمّاد عجرد وحمّاد الرّاوية.

4ـ حمزة بن أبيض:

شاعر ظريف من ظرفاء الكوفة، وصاحب شراب.(1)

5ـ يزدان بن باذان:

ورد اسمه في تاريخ الطّبريّ لا غير، حيث يقول الطّبريّ: وفي هذه السّنة أي 169 للهجرة اشتدّ طلب موسى الزّنادقة، فقتل منهم فيها جماعة، فكان ممّن قتل منهم يزدان بن باذان.(2)

6ـ أبو شاكر الدّيصانيّ:

مسلمة بن هشام، من أوّل الزّنادقة الذين اتّهموا بهذه التّهمة، قيل عنه: إنّه كان من الثّنويّين الشّهيرين في عصر الإمام الصّادق عليه السّلام.

وعن هشام بن الحكم (تُوفّي سنة 179 للهجرة) قال: قال أبو شاكر الدّيصانيّ: إنّ في القرآن آية هي قولنا. قلت: ما هي؟ فقال: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} فلم أدر بم أجيبه؛ فلمّا حججت أخبرت أبا عبد الله عليه السّلام فقال: هذا كلام زنديق خبيث، إذا رجعت إليه فقل له: ما اسمك بالكوفة؟ فإنّه يقول: فلان. فقل له: ما اسمك بالبصرة؟ فإنّه يقول: فلان. فقل: كذلك الله ربّنا في السّماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله وفي القفار إله وفي كلّ مكان إله.(3)

(1) المصدر ذاته ج 6 ص 74 ج14: ص 322، ج 16: ص ص 223 ـ 224، ج 18: ص 101.

(2) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج 12، ص 571.

(3) كليني، محمد بن محمد ماتريدي، كتاب التوحيد، 1979ميلادي، ج 1، ص ص 128 ـ 129.

نقلا عن كياني فرد، مريم، «ثنويت»، دانشنامة جهان اسلام، ج 9، 1384، ص135.

وقيل عن فكره الزّندقيّة: إنّه كان يؤمن بالضّرورة الطّبيعية في تطوّر نظام الطّبيعة والكائنات، وكذلك بالتّطوّر التّلقائيّ والتّعليل في كلّ كائنات العالم. وكان يقول: لم يخلق أحد العالم، فهل خلق أحد الأعشاب في الصّحراء؟ ألم تخلق الكائنات من تلقاء ذاتها؟.[1] كما تطرّق إلى نفي الخالق والقضايا الملكوتيّة، وقال: إنّ الإله الذي تدعو النّاس إلى عبادته، ليس إلّا خارجاً عن وهمك وخيالك، أنت قد جعلت معرفة الإله غير المرئيّ آلة لزيادة سلطتك ومالك، ولتعيش بالرّفاهية.[2]

أي إنّ زندقته تعني عدم الإيمان بالخالق والصّانع.

7. بشّار بن برد (95- 168 **للهجرة**)**:**

شاعر أصله من طخارستان في أقصى خراسان الواقعة غرب نهر جيحون، وهو ابن لأحد موالي البصرة، جاء انتسابه إلى العقيلة لعتقه على يد امرأة تُسمّى العقيليّة.

وُلد بشّار أكمه ونشأ في الفقر يتيماً، ثمّ قضى معظم حياته في البصرة وتلقّى فيها ضروباً من العلم تسرّب إليه معها كثير من الزّندقة؛ ولم ينل حظوة في العصر الأمويّ لأنّه كان مولى، ولمّا جاءت الدّولة العبّاسيّة لقي شعره حظوة، ولكنّ السّفّاح والمنصور كانا مشغولين بتثبيت أركان الدّولة، فلم يلقيا بالاً للشّعراء، إلّا أنّ بشّاراً نال حظوة عند خالد بن برمك وزير السّفّاح.[3]

لكنّ عمرو بن عبيد كان يحاربه، وقد أرغمه للمرّة الثّانية على مغادرة البصرة، فكان يتنقل بين المدن حتّى تُوفّي عمرو، فعاد بشّار إلى البصرة واستوطن فيها وتوجّه إلى بلاط المهديّ؛ وكانوا أبلغوا المهديّ بأنّ أشعاره

(1) منصوري، ذبيح الله [مترج][، مغز متفكر جهان شيعه، 1359، ص394.
(2) منصوري، ذبيح الله، ابوشاكر، بي‌تا، ص 18.
(3) فروخ، عمر، تاريخ الادب العربى، ج 2، ص 93.

تشكّل خطراً، فمنعه المهديّ من إنشادها، غير إنّ بشاراً هجا المهديّ لمنعه عنها، فأُخذ إليه، فضُرب حتّى الموت.[1]

وقد قال عمر فرّوخ في زندقته:

كان بشّار شعوبيّاً زنديقاً يميل إلى التّفكير الحرّ، ويأخذ بالشّكّ وبالجبر، وقد أورثته عاهته تبرّماً بالنّاس ونقمة عليهم.[2]

كما قيل: إنّ بشّاراً فضّل النّار على التّراب بقوله:

الأرض مظلمة والنّار مشرقة

والنّـار معبودة مذ كانت النّار[3]

وكان يصوّب رأي إبليس في الامتناع عن السّجود لآدم،[4] وقد ذكر ذلك في شعره فقال:

إبليس خيـر من أبيكـــم آدم فتنبّهوا يـا معشــر الفجّـار

إبليس مـــن نـــار وآدم طينة والأرض لا تسمو سموّ النّار[5]

ومضى بشّار يعلن زندقته غير مبال بأنّه لا يؤمن إلّا بالعيان وما شهده الحسّ، فهو لا يؤمن بجنّة ولا نار ولا ببعث ولا حساب، ويحاول أن يثير الغبار في وجه واصل بن عطاء والمعتزلة، فيعلن أنّه يعارض ما يذهبون إليه من أنّ الإنسان يخلق أفعاله، ويقول: إنّه جبريّ، بل لا شيء سوى الجبر

(1) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 3، 1994 ميلادي، ص 206 و vajda, Les Zindiqs ..., pp. 173,208

(2) فروخ، عمر، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 93.

(3) الموسوي العلوي، شريف المرتضي علي بن الحسين، امالي، ج 1، ص154.

(4) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص ص 115 ـ 116.

(5) ضيف، شوقي، تاريخ الادب، ج 3، ص 203.

وتعطيل الإرادة الإنسانيّة.[1]

وقد ألقى الباحث الفرنسيّ (جان كلود فاده) محاضرة حول زندقة بشّار بن برد، نقدّم ملخّصاً لها:

أنشد بشّار أشعاراً غزليّة إباحيّة، وذكر الفجور والمجون وطعن في أعراض بعض من النّاس ومدح التّمتّع وشرب الخمرة والإباحيّة والخلاعة، كما امتدح الحبّ المثاليّ.

لكنّ ما كتبه أصحاب الرّأي عن غزليّات بشّار، لا يدلّ على حضور امرأة عظيمة في حياته، لتظهر في أشعاره في ثوب العشق المحترم، وعلى الرّغم من هذا، وصف بشّار العشق الأصيل «إذ عاش في بدايات حياته بين البدو، فلم يكن تغلغل البداوة في ذاته بذلك الأمر الذي يُمحى بسهولة» وقد يكون أوّل شاعر عربيّ امتدح شهيد العشق المستحيل، ووقّره، غير إنّه عاش في حياته الحقيقيّة قصّة عشق؛ وقد تكون صورة الحبّ عند بشّار الأكمه -الذي أنشد أشعاراً في إذلال العرب والتّفاخر بالنّزعة الكسرويّة والعرق الفارسيّ وقتل بأمر من الخليفة- ترجمة لرؤيته الفلسفية. (ما معنى الشق الثّاني من الكلام وما علاقته بالشق الأول؟. المقوم اللغوي)

ويُستنتج في النّهاية أنّ زندقة بشّار «تحرّر في الدّين» وليست من صنف المانويّة والرّافضة.[2]

8ـ **ابن المقفّع** (106-142/143/145 **للهجرة**):

فارسيّ الأصل اسمه روزبه بن داذويه، كان أبوه من قرية إيرانيّة تُسمّى جور، نزل البصرة، وبقي الأب على دينه مجوسيّاً مانويّاً، وقد ضربه الحجّاج

(1) لاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 3، ص 227.
(2) ستاري، جلال، حالات عشق، ص ص 264 ـ 265.

ضرباً مبرحاً تقفّعت (يبست) منه يده، فسُمّي من حينئذ المقفّع.[1]

هناك الكثير من الآراء حول دين ابن المقفّع الحقيقيّ قبل إسلامه؛ نتطرّق إليها فيما بعد.

وقد عني والده عناية شديدة بتأديبه، حتّى أتقن الفارسيّة والعربيّة، وقد مضى يتكسّب بصناعة أبيه، فاشتغل في دواوين العراق آخر زمن بني أميّة، ولمّا قامت الدّولة العبّاسيّة كتب لسليمان بن عليّ عم المنصور وواليه على البصرة ولأخيه عيسى بن عليّ والي الأهواز وأسلم على يديه وتكنّى بأبي محمّد.[2]

روى السّيّد مرتضى عن المهديّ أنّه قال: ما وجدت كتاب زندقة قطّ إلاّ وأصله ابن المقفّع. فإذا صحّ هذا القول فإنّه يعني الزّندقة بمعناها العامّ، إذ كيف يمكن القبول بأنّ ابن المقفّع كتب مصادر المانويّة؟ ونحن لا نعرف عن تلك المؤلّفات شيئاً، إلّا كتاباً نسبه إليه القاسم بن إبراهيم، ويغلب الظّنّ على أنّه مزوّر، ويرى السّيّد مرتضى أنّ ابن المقفّع قليل الدّين، وهذا يعني أنّه ليس مانويّاً.[3]

وممّا يدلّ على أنّ زندقة ابن المقفّع إلحاد، وليست نزعة إلى المانويّة رواية أوردها البلاذريّ في مؤلّفه تقول: إنّ عبد الله بن المقفّع دخل على عيسى ليلاً فقال له: إنّي أريد الإسلام فقد خامر قلبي حبّه وكرهت المجوسيّة، فقال له: إذا أصبحنا جمعت إخوتي ووجوهاً من وجوه النّاس فشهدوا إسلامك. وحضر عشاء عيسى، فدعاه ليأكل، فامتنع، فعزم عليه، وكان نظيفاً حسن المؤاكلة، فلم يدن من الطّعام إلّا على زمزمة فقيل: أتزمزم وأنت على الإسلام

(1) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 3، ص 507 و بدوي، امين عبدالمجيد، القصه في الادب الفارسي، بي‌تا، ص 326.

(2) ـ ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 3، ص 507

(3) الموسوي العلوي، شريف المرتضي علي بن الحسين، امالي، ج 1، ص152.

غداً؟[1] فقال: إنيّ أكره أَن أبيت غداً على غير دين.[2]

وعلى الرّغم من أنّ بعضاً من المستشرقين ذهبوا إلى أنّ كلام ابن المقفّع أعلاه، ينطوي على التّهكّم، إلّا أنّه لا يمكن أن نرفض أنّه كان يدين بالزّرادشتيّة قبل أن يسلم وليس المانويّة، إذ يماثل التّعارضُ بين الزّرادشتيّة والمانويّة التّعارضَ بين الإسلام والمانويّة، فكيف يمكن حسبان ابن المقفّع زرادشتيّاً ومسلماً حتّى لو كان يتظاهر بالإسلام؟!.[3]

وهناك الكثير من الآراء عن ابن المقفّع منها ما يمكن الإشارة إليه من قول جابرييليّ: إنّ زندقة ابن المقفّع تعني الإيمان بالمانويّة أو الثّنويّة بوجه عامّ.

ويقول:

إنّي لا أعتقد في أنّ اتّهامه بالزّندقة من نوع خاصّ كان الباعث الحقيقيّ على قتله.

ثمّ يقول عن معتقده:

والنّاحية السّلبيّة في هذا الموقف واضحة وضوحاً كافياً حيث الاستخفاف وعدم الاكتراث، بل بغض ممزوج بالشّكّ في الإسلام الذي اعتنقه ظاهريّاً فحسب، ثمّ حرّيّة فكر في مسائل الدّين، وقلّة الاحترام للقرآن الذي حاول أن يعارضه فيما يزعمون، وإذا كان لنا أن نقف هنا أو نذهب إلى أبعد من ذلك فنحن نرى عند ابن المقفّع عقيدة إلحاديّة من نوع

(1) في المعجم الوسيط: تزمزم المجوسّي عند الأكل أَو الشرب: رطن وهو مطبق فاه، وصوّت بصوت مبهم يديره في خيشومه وحلقه، لا يحرّك فيه لساناً ولا شفة. (المقوّم اللّغويّ).

(2) البلاذري، احمد بن يحيي، انساب الاشراف، ج 3، ص 218.

(3) زرياب، عباس، ابن مقفع، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 4، 1370، ص 671.

خاصّ (مانويّة أو ثنويّة).[1]

ولعبد الرّحمن بدويّ كتاب فيه رأي يماثل رأي جابرييلي، لكنّه أكثر اعتدالاً، إذ يرى أنّه كان في المجتمع في العصر العبّاسيّ الأوّل إلى جانب الإسلام كثير من المذاهب والفرق التي لها أتباع، منها الخوارج والمعتزلة والمرجئة والمجوسيّة والزّنادقة والصّائبة، وظهر في مواجهة كلّ فرقة مشكّكون؛ شكّكوا في كلّ شيء لمواجهتهم بمختلف الفكر والأدلّة المتناقضة، ولم يولوا اهتماماً بالحجج، ويقولون: إنّ ما يثبت بالحجج، ينتقض بها، ويضيف:

كان ابن المقفّع منهم «إنّ شكّ ابن المقفّع الممزوج بالسّخرية لا يوجد إلّا في حجاجه ضدّ الإسلام، ولا يبدو لي شيء منه في الأقوال الموجزة الإيجابيّة المتعلّقة بمذهب المانويّة» ثمّ يقدّم الدّليل على كلامه ويقول:

إنّ عقيدته التّشكيكيّة تبرز في باب «برزويه» ويقول البيرونيّ: إنّ ابن المقفّع أضاف الباب إلى كليلة ودمنة لإلقاء الشّكّ في قلوب المسلمين الضّعفاء واقتيادهم نحو المانويّة.[2]

والرّأي الأخير الذي نقدّمه ما قاله أحمد أمين، إذ يقول:

وبعد، فالقارئ لكتب ابن المقفّع وتاريخه يخرج منه على أديب ثُقّف ثقافتين واسعتين فارسيّة وعربيّة، ينزع نزعة قويّة لقومه من الفرس، ويحيي أمّته بنشر آدابها وسياستها وتاريخها، ويرى عيوب النّظم الاجتماعيّة في عصره فينادي بإصلاحها بتطبيق الصّالح من النّظم الفارسيّة، ثمّ هو نبيل شريف النّفس، يسترعي بنبله وأدبه أنظار النّاس، ثمّ إنّ نبله وعلوّ خلقه أتيا من طريق الفكر والفلسفة، لا من طريق الدّين، يتجلّى في أقواله إيمان بالله،

(1) بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد، ص ص 41 ـ 42.
(2) المصدر ذاته ص 50.

وإيمان بدين؛ لكن لا يتجلّى فيها إيمان بتفاصيل دين.

فلو سُئلنا ما منزلة الإسلام في قلبه؟ فخير ألّا نحاول الإجابة؛ فنحن لا نستطيع الحكم في هذا على من هم تحت سمعنا وبصرنا، فكيف بمن باعدت بيننا وبينه القرون، وانغمس في السّياسة وأحزابها، وحارب وحورب بها.[1] وقد قُتل عام (3/ 142) للهجرة.

ويقول الكاتب القدير طه حسين عن مقتله: أنا أرجّح جدّاً أنّ ما قتل ابن المقفّع ليست الزّندقة، ولم يقتله تشدّده في الأمان الذي كتبه لعبد الله بن عليّ، لأنّه يوشك أن يكون أسطورة ليس لدينا منها نصّ، ولكن لابن المقفّع رسالة أخشى أن تكون هي التي قتلته؛ لأنّها توشك أن تكون برنامج ثورة موجّهة ضدّ المنصور.[2]

9ـ يونس بن أبي فروة:

توفّي في حدود سنة (150 للهجرة) ويُلقب أبا فروة، كاتب متزندق، كان جدّه أبو فروة مولى للخليفة عثمان، ونشأ في المدينة «شاطراً» كما يقول الجهشياريّ (وفي التّاج: الشّاطر: من أعيا أهله ومؤدّبه، خبثاً ومكراً) ويُظنّ أنّه لحق بالشّراة في العراق، ثمّ صار كاتباً للأمير العبّاسيّ عيسى بن موسى ابن أخي السّفّاح، وخالط ابن المقفّع، ووالبة بن الحباب، وحمّاد عجرد، وبشّار بن برد، وحمّاداً الرّاوية؛ وآخرين، كانوا يجتمعون على الشّرب وقول الشّعر، ويهجو بعضهم بعضاً، وكلّ منهم ـ كما يقول الجاحظ ـ متّهم في دينه.[3] وممّا قام به حتّى رُمي بالزّندقة بمعنى الإلحاد في الإسلام وإنكار الله ودينه علينا الإشارة إلى عمله «كتاباً» في مثالب العرب وعيوب الإسلام

(1) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص ص 237 ـ 238.
(2) حسين، طه، من تاريخ الادب العربي، ج 2، بيروت، دار الكتب العلميه، 1982، ص 445.
(3) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 8، ص 262.

بزعمه، وصار به إلى ملك الرّوم، فأخذ منه مالاً، وهذا ما يدلّ على معارضته الإسلام.[1]

10- حمّاد الرّاوية (95- 195 **للهجرة**) **:**

هو حمّاد بن سابور بن المبارك، أوّل من لُقّب بالرّاوية، وكان من أعلم النّاس بأيّام العرب وأشعارها وأخبارها وأنسابها ولغاتها؛ أصله من الدّيلم، ومولده في الكوفة.

جال في البادية ورحل إلى الشّام، وتقدّم عند بني أميّة، ولمّا زال أمر بني أميّة أهمله العبّاسيّون، فكان مُطَّرَحاً مجفوّاً في أيّامهم؛ أخباره كثيرة، وقيل: كان في أوّل مرّة يتشطّر ويصحب الصّعاليك واللّصوص، ثمّ طلب الأدب، وترك ما كان عليه.[2]

وجاء في كتاب الأعلام لخير الدين الزركلي: حمّاد عجرد، وحمّاد الرّاوية، وحمّاد بن الزّبرقان؛ يتنادمون على الشّراب، ويتناشدون الأشعار، ويتعاشرون معاشرة جميلة؛ كأنّهم نفس واحدة، وكانوا يُرمون بالزّندقة جميعاً.[3]

وجاء في أمالي للسّيّد المرتضى: وأمّا حمّاد الرّواية فكان منسلخاً من الدّين، زارياً على أهله مدمناً لشرب الخمور وارتكاب الفجور.[4]

وكان حمّاد مشهوراً بالكذب في الرّواية وبعمل الشّعر وإضافته إلى الشّعراء المتقدّمين ودسّه في أشعارهم؛ حتّى إنّ كثيراً من الرّواة قالوا: قد أفسد حمّاد الشّعر، لأنّه كان رجلاً يقدر على صنعته؛ فيدسّ في شعر كلّ رجل منهم ما يشاكل طريقته، فاختلط بذلك الصّحيح بالسّقيم؛ وهذا الفعل منه،

(1) الموسوي العلوي، الشريف المرتضي عليبن الحسين، امالي، ج 1، ص ص 148- 149.

(2) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 2، ص 272.

(3) المصدر ذاته.

(4) الموسوي العلوي، الشريف مرتضي عليبن الحسين، امالي، ج 1، ص148.

وإن لم يكن دالّاً على الإلحاد، فهو فسق وتهاون بالكذب في الرّواية. وكما أوردنا، فإنّ من معاني الزّندقة النّزعة إلى الفسق والفجور، وإدخال الفكر الباطلة في الدّين وأحاديث الكبار لتوجيه ضربة إلى الدّين.[1]

وفي الختام، يورد السّيّد مرتضى شعراً يعرب عن زندقة حمّاد، فيقول: قال رجل يهجو حمّاداً الر اوية:

نعم الفتى لو كان يعـرف ربّـه ويقيم وقت صلاته حمّـــاد
بسطت مشافره الشّـمول فأنـــفه مثـل القدّوم يسنّها الحدّاد
وابيضّ من شرب المدامة وجهه فبياضه يوم الحسـاب سـواد
لا يعجبنّـك بـزّه ولسانه إنّ المجوس يُـــرى لها أسباد[2] [3]

(1) المصدر ذاته.
(2) المصدر ذاته.
(3) في لسان العرب: المَشْفَرُ للبعير كالشفة لِلإنسان والجَحْفَلَةِ للفرس، وقد يقال للإنسان مشافر على الاستعارة. وقال اللّحياني: إنّه لعظيم المشافر. يقال ذلك في النّاس والإبل. قال: وهو من الواحد الذي فُرّق فجُعل كلّ واحد منه مِشْفَراً، ثمّ جُمع.
والشَّمُول الخَمْر لأَنَّها تَشْمَل بِريحها الناسَ وقيل سُمِّيت بذلك لأَنَّ لها عَصْفَةً كعَصْفَة الشَّمال وقيل هي الباردة وليس بقَوِيٍّ.
والبزّ: الثّياب والهيئة.
وسَبَّدَ الشّعرُ إذا نبت بعد الحلق فبدا سواده، والتّسبيد التّشعيث، والتّسبيد طلوع الزَّغَب. قال الرّاعي:
لَظَلَّ قُطاميٌّ وتحتَ لَبانِه نَواهِضُ زُبْدٌ ذاتُ ريشٍ مُسَبَّدِ
وروي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه ذكر الخوارج فقال: التّسبيد فيهم فاشٍ. قال أبو عبيد: سألت أبا عبيدة عن التّسبيد فقال: هو ترك التّدهّن وغسل الرّأس. وقال غيره: هو الحلق واستئصال الشّعر. وقال أبو عبيد وقد يكون الأمران جميعاً. وفي حديث آخر سيماهم التّحليق والتّسبيد. (المقوّم اللّغويّ).

11ـ ابن أبي العوجاء (المتوفّى سنة 155 للهجرة):

عبد الكريم من زنادقة العرب وملاحدتهم في القرن الثّاني للهجرة، وكان من تلامذة الحسن البصريّ ومانويّاً في الباطن.[1]

يُحكى أنّه قال لمّا قبض عليه محمّد بن سليمان وهو والي الكوفة من قبل المنصور؛ وأحضره للقتل؛ وأيقن بمفارقة الحياة:

لئن قتلتموني لقد وضعت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكذوبة مصنوعة.[2]

يقول الثّعالبيّ: وابن أبي العوجاء نظيف البزّة في الظّاهر، جميل الشّكل، ظاهر المروءة، فصيح اللّهجة، ظريف التّفصيل والجملة.[3]

وقالوا عن أعماله: اجتمع ابن أبي العوجاء، وأبو شاكر الدّيصانيّ الزّنديقّ، وعبد الملك البصريّ، وابن المقفّع عند بيت الله الحرام؛ يستهزؤون بالحاجّ ويطعنون بالقرآن؛ فقال ابن أبي العوجاء: تعالوا ننقض كلّ واحد منّا ربع القرآن، فإنّ في نقض القرآن إبطال نبوّة محمّد، وفي إبطال نبوّته إبطال الإسلام. ولكنّهم لم يتمكّنوا من ذلك.[4]

كما ذهب ابن أبي العوجاء إلى إبطال أحكام الدّين، واستهزئ بها، كما استهزئ بالحجيج، وحقّر شعائر الحجّ، وقال: إنّ تشريعها ليس إلّا خطأ.[5]

ويقول البغداديّ: إنّ عبد الكريم بن أبي العوجاء، جمع بين أربعة أنواع من الضّلالة: أحدها أنّه كان يرى في السّرّ دين المانويّة من الثّنويّة، والثّاني

(1) تهامي، سيد غلامرضا، فرهنگ اعلام، ج 1، ص 51.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 2، ص 646 و الموسوي العلوي، الشريف المرتضي علي بن الحسين، امالي، ج 1، ص ص 88-89.

(3) الثعالبي النيشابوري، ابومنصور، ثمار القلوب، ص 351.

(4) الطبرسي، احمدبن علي، الاحتجاج، ج 2، ص 377.

(5) المصدر ذاته، ص 335.

قوله بالتّناسخ، والثّالث ميله إلى الرّافضة في الإمامة، والرّابع قوله بالقدر في أبواب التّعدين والتّحوير.[1]

ونستنتج من الحجج المنسوبة إليه، أنّه كان رجلاً جريئاً، أفاد من بيئته المتحرّرة نوعاً ما، وبثّ فكره الملحدة؛ ناهيك عن كونه راسخاً في عقيدته، وإن كان قد غلب في المناظرات، لكنّه لم يترك فكره، وبقي مؤمناً بها حتّى الموت.[2]

ويمكن القول في فكره: إنّ جلّ مؤلّفي الكتب التّاريخيّة والكلام والملل والنّحل عدّوه زنديقاً، وعلّلوا مقتله بالزّندقة، كما عدّه بعضهم من الرّافضة، إلّا أنّ الزّندقة والرّفض كلمتان غامضتان، والأكثر صحّة أنّه كان ثنويّاً من أتباع ماني، لكنّنا نعثر في فكره على انتمائه إلى الدّهريّة والإلحاد.[3]

ونقول أخيراً: وردت قصّة تدلّ على زندقته جاء فيها:

وكان عبد الكريم يفسد الأحداث، فقال له عمرو بن عبيد: قد بلغني أنّك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده، وتدخله دينك، فإن خرجت من مصرنا؛ وإلّا قمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك. فلحق بالكوفة، فدُلّ عليه محمّد بن سليمان فقتله وصلبه بها، وله يقول بشّار بن برد:

قل لعبد الكريم يا ابن أبي العوجا

بعت الإسـلام بالكفر مـــــوقاً

لا تصلي ولا تصـــوم فإن صمـ

ـت فبعض النّهار صـوماً رقيـــقاً

(1) البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، ص 195.

(2) الطبرسي، احمدبن علي، الاحتجاج، ج 2، ص ص 335 ـ 337.

(3) جلالي مقدم، مسعود، «ابن ابي العوجا، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 3، ص ص 688-689.

ما تبالي إذا شربت من الخـ

ـمر عتيقــاً ألّا يكـــون عتيقـــاً

ليت شعري غداة خليت في الجيـ

ـد حنيفاً خليت أم زنــــــديقاً

أنت ممّـ يدور في لعنـــــة اللـ

ـه صديق لمـن ينيك الصّديقا[1] [2]

12- صالح بن عبد القدّوس (قُتل عام 160 للهجرة) :

ابن عبد الله بن عبد القدّوس الأزديّ الجذاميّ، كان حكيماً متكلّماً يعظ النّاس في البصرة، وله مع أبي الهذيل العلّاف مناظرات، واشتهر بشعر الحكمة والأمثال والمواعظ، كان زنديقاً عند العبّاسيّين وقُتل في بغداد.[3]

على أنّ استمداد ابن عبد القدّوس في بعض من الأحيان من الحديث النّبويّ أو القرآن أو وعّاظ المسلمين؛ لا يخرجه من دائرة الزّنادقة المانويّين، فقد كان أبو العتاهية يصنع صنيعه كما مرّ بنا في ترجمته، وزندقته عند ابن المعتزّ لا يشوبها ريب، أمّا دعوة ابن عبد القدّوس إلى الزّهد في الدّنيا الفانية فهي دعوة تلتقي فيها المانويّة مع الزّهد في الإسلام.[4]

قال العاكوب في مؤلّفه عن صالح ما معناه: كان صالح ممّن رُموا بتهمة الزّندقة، وهذا يدلّ على أنّه وبشّار يؤمنان بالثّنويّة، لِمَا كان إيمانه بها تجاوز

(1) الاصفهانى، ابوالفرج،الاغانى، ج3، ص 147.

(2) المائقُ الهالك حُمْقاً وغَباوةً قال سيبيويه والجمع مَوْقى مثال حَمْقى ونَوْكى يذهب إلى أنه شيء أُصيبوا به في عقولهم فأُجْزري مجرى هَلْكى وقد ماقَ يَمُوقُ مَوْقاً ومُوقاً ومُؤُوقاً ومَواقةً واسْتَماقَ والمُوقُ حُمْق في غَباوةٍ يقال أَحمقُ مائقٌ والنعت مائقٌ ومائِقةٌ. (المقوّم اللّغويّ).

(3) Vajda،G،les Zindīqs …،p.193.

(4) ضيف، شوقي، تاريخ الادب، ج 3، ص 305.

حدود الإيمان الفرديّ والخفيّ، وصار علنيا؛ ونحن نعرف أنّ هذه العقيدة كانت في قلبه، وتأثّر بها أيّما تأثّر، فمن الطّبيعيّ أن يتعرّض صالح للمعاناة كما تعرّض أتباع المذاهب الجماعيّة، لكنّه لم يأخذ عقيدته من الإيرانيّين، بل يبدو أنّه درس فكر علماء الفرس، وأخذ الكثير منهم.[1]

وأمّا صالح بن عبد القدّوس فيعتنق الثّنويّة والمانويّة مذهب آبائه ونحلتهم وما كانت تقول به من أنّ العالم نشأ عن أصلين؛ هما النّور والظّلمة، وأنّ لكلّ منهما إلهاً خاصّاً، وأنّ مصدر بلاء العالم امتزاج هذين العنصرين؛ وأخذ يعلن عقيدته ويجاهر بها حيناً ويسترها حيناً حتّى ليصلّي صلاة المسلمين حين تحين الصّلاة، فيعجب من صلاته بعض من يعرف مذهبه ويسأله في ذلك فيقول: سنّة البلد، وعادة الجسد، وسلامة الأهل والولد.[2]

وهذا يعني أنّه لم يؤمن بها أبداً؛ وقد ألّف كتاباً للدّفاع عن معتقدات الثّنويّة لإثبات زندقته علناً.

وقد كتب بروكلمان في كتاب «تاريخ الشّعوب العربيّة» ما معناه: تعرّض صالح في عهد المهديّ لمثل ما تعرّض له ابن المقفّع، فصالح كان في البصرة يدعو النّاس إلى ثنويّة الفرس علناً، ثمّ هرب إلى دمشق، واتّهم بالزّندقة بعد القبض عليه سنة (783 للهجرة) فقُتل وصُلب. ثمّ يصرّح بأنّ تهمة الزّندقة كانت رائجة في تلك الحقبة.[3]

وكان صالح يملك من الشّجاعة القدر الذي يسمح له بالحضور في

(1) العاكوب، عيسي، تأثي پند پارسي بر ادب عرب، ترجمة عبدالله شريفي خجسته، 1374، ص ص 290-291.

(2) الموسوي العلوي، الشريف المرتضي عليبن الحسين، امالي، ج 1، ص159.

(3) بروكلمان، كارل، تاريخ الشّعوب الاسلاميه، نقل الي العربيه امين فارس و منير البعلبكي، 1961 ميلادي، ص 16.

المسجد ومناظرة متكلّمين مثل أبي الهذيل، وقد روي أنّ أبا الهذيل ناظره في مسألة مشهورة في الامتزاج الذي ادّعوه بين النّور والظّلمة، فأقام عليه الحجّة فانقطع، وأنشأ يقول:

أبـــا الهذيل هداك الله يا رجـــل

فأنت حقّا لعمري معضل جدل[1]

ويُقال: إنّ أبا الهذيل العلاّف ناظره فقطعه، ثمّ قال له: على أيّ شيء تعزم يا صالح؟ فقال: أستخير الله وأقول بالاثنين.[2]

وتبدو المسألة عند صالح قد تحوّلت من الأخذ بالمنطق إلى باب الهوى وتقليد الآباء؛ ويظهر أنّ ذلك أفضى به إلى شكوك واسعة لا في الدّيانات فحسب، بل في حقيقة كلّ شيء، ولعلّه اطّلع على مباحث السّفسطائيّين اليونانيّين وما آمنوا به من أنّ الأشياء لا حقيقة لها في ذاتها! ويدلّ على ذلك ما يُقال من أنّه ألّف كتاباً سمّاه «كتاب الشّكوك».

ويُروى أنّه مات له ولد، فلقيه أبو الهذيل العلاّف ومعه النّظّام، فوجده جزعا على ابنه، فقال له: لا أعرف لجزعك وجهاً إذا كان النّاس عندك كالزّرع فقال صالح: يا أبا الهذيل: إنّما الجزع عليه لأنّه لم يقرأ كتاب الشّكوك. فقال أبو الهذيل: وما كتاب الشّكوك؟ قال: كتاب وضعته، من قرأه شكّ فيما كان حتّى يتوهّم أنّه لم يكن؛ وفيما لم يكن حتّى يظنّ أنّه قد كان.[3]

وقد شدّد المهديّ في تعقّب الزّنادقة، ونصب لهم ديواناً لمحاكمتهم، وكان منهم صالح هذا؛ فقبض عليه وأُلقي به في غيابت السّجون انتظاراً

(1) الموسوي العلوي، الشريف المرتضي عليبن الحسين، امالي، ج 1، ص159.
(2) المصدر ذاته، ج 1، ص 100.
(3) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 395.

لمحاكمته؛ ويختلف الرّواة في زمن هذه المحاكمة والخليفةِ الذي تولّاها، فمن قائل: إنّه المهديّ، ومن قائل: إنّه هارون الرّشيد. وقد ضعّف ابن المعتزّ[1] القول الأوّل وقال: الصّحيح أنّ الذي حاكمه وناظره في زندقته الرّشيد، وكانت قد أُنهت إليه أبيات يهجو بها الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلّم لزواجه من زينت بنت جحش بعد فراق مولاه زيد لها، وهي طعن صريح في الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلّم، ولا بدّ من أنّه أُنهي إليه كلّ شيء عن زندقته وإثنيّته ومانويّته، فأمر بالقبض عليه وزجّ به في الحبس، ثمّ عقد له يوم لمحاكمته، وتولّى الرّشيد المحاكمة بنفسه، غير إنّه حاول التّبرّؤ من كلّ ما نُسب إليه، لكن لم يتمكّن، وأمر به، فضُربت عنقه، وصُلب على الجسر ببغداد، عقاباً له وتنكيلاً.[2]

يقول غلام حسين صدّيقي: إنّ صالحاً تُوفّي في عصر المهديّ، ويُروى أنّهم قبضوا عليه بتهمة الزّندقة وأخذوه عند المهديّ لَمّا كان المهديّ يحترم العلماء والأدباء ويبجّلهم، فأمر بتخلية سبيله؛ فلمّا ولّى ردّه وقال له: هل أنت من قلت تلك الأشعار؟ قال: نعم. فأمر بقتله؛ ويُقال: إنّ المهديّ سمع أنّه سبّ النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في أشعاره، فأحضره، وقال له: أنت القائل هذه الأبيات؟ قال: لا والله يا أمير المؤمنين، ما أشركت بالله طرفة عين، فلا تسفك دمي على الشّبهة. فلمّا أراد أن يخرج من بين يديه قال له: أنشدني قصيدتك السّينيّة. فأنشده حتّى إذا بلغ قوله:

والشّـــيخ لا يترك أخلاقـــــه   حتّى يُوارى في ثرى رمسه

أمر بقتله، وقيل: إنّه قطعه نصفين بسيفه.[3]

(1) ابن‌معتز، طبقات الشعراء، تحقيق عبدالستار احمد فراج، 1375 هــق، ص 90.
(2) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 396.
(3) صديقي، غلامحسين، جنبش‌هاي، ص ص 132–133.

13. أبو الحسن عليّ بن خليل:

شاعر من جيل مطيع بن أياس ومن أهالي الكوفة ومن الموالي، قبض عليه وعلى صالح بن عبد القدّوس بتهمة الزّندقة، وسُجن، فلم يتمكّنوا من إثبات زندقته، فخلّوا سبيله بعد مدّة.[1] سُمّي في كتب المؤرّخين العرب الزّنديق.[2]

14. يحيى بن زياد الحارثي (المتوفى بين سنتي 160/158 للهجرة):

أبو الفضل من بني حارث بن كعب ومن أهالي الكوفة، عاش في بغداد مدّة من الزّمن، وصار والي الأهواز في عهد المنصور، أنشد أشعاراً في مدح الخلفاء العبّاسيّين الأول، وكان صديقاً لمطيع بن أياس الزّنديق، وله أسلوب خاصّ في الأدب العربيّ على غرار أخيه محمّد، تُوفّي في عصر المهدي في حدود 158-160 للهجرة).[3]

وإذا وصفوا في الأدب العربيّ إنساناً بالظّرف قالوا: هو أظرف من الزّنديق، فإنّما يعنون يحيى ـ كما يقول السّيد المرتضى ـ في أمالي: لأنّه كان ظريفاً. وهذا المعنى هو الذي قصده أبو نوّاس بقوله: تيه مغنّ وظرف زنديق.[4]

ويجب القول أخيراً: إنّه لُقّب بالزّنديق لأنّه كان ظريفاً، وليس لاتّباعه المانويّة أو المزدكيّة.[5]

---

(1) Vajda، G، les Zindīqs …، p 181.

(2) الجاحظ، ابن عثمان عُمربن بحر، الحيوان، بتحقيق عبدالسلام محمد هارون، 1388 هـ ـق، ص ص 447-448 و اصفهاني، ابوالفرج، الاغانيـــ، ج 14، ص ص 369-377 و عمر، فاروق، «حول زندقة بشار بن بُرد»، 1977 ميلادي، ص ص 288-289.

(3) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي عربي، ج 2، 1380، ص 623.

(4) العلوي، الشريف المرتضي عليبن الحسين، امالي، ج 1، ص 151.

(5) Vajda، G، les Zindīqs …، p 203.

15. حمّاد عجرد:

هو حمّاد بن عمر بن يونس بن كليب السّوائيّ، أبو عمرو، المعروف بعجرد، شاعر من الموالي من أهل الكوفة؛ زار دمشق والبصرة والأهواز وبغداد، ونادم الوليد بن يزيد الأمويّ، وأوّل خليفة للعبّاسيّين.[1]

وكان سبب تسميته عجرداً أنّ أعرابيّاً مرّ به وهو غلام يلعب مع الصّبيان في يوم شديد البرد وهو عريان، فقال له الأعرابيّ: تعجردت يا غلام. فسُمّي عجرداً. والمتعجرد: المتعريّ.[2]

عمل كاتباً في الموصل والبحرين، كما أورد ابن المعتزّ، أنّه كان كثير الشّعر، واشتهر هجوه بشار بن برد، وقد اختلفت الكتب في سنة وفاته، فمنها ما قالت: تُوفّي سنة (155) للهجرة، ومنها ما قالت: تُوفّي سنة (168) للهجرة.[3]

ويعد حماد كأصدقائه من الزّنادقة والضالين، وقد اشتهر بالزّندقة والاستهزاء بدين الإسلام وشرب الخمرة. وقال عنه السّيد المرتضى: فأما حمّاد عجرد فشهرته في الضّلالة كشهرة الحمّادَين، وكان يُرمى مع ذلك بالتّثنية.[4]

وكان زيادة على اتباع الهوى زنديقا متطرفا؛ ويقول أبو نواس: كنت أتوهم حماد عجرد إنما يرمى بالزّندقة لمجونه في شعره حتى حبستُ في حبس الزّنادقة، فإذا حماد عجرد إمام من أئمتهم، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين، يقرؤون به في صلاتهم.[5]

---

(1) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 2، ص 272.
(2) الحَمَوي، ياقوت، معجم‌الادباء، ترجمه و پيرايش عبدالحميد آيتي، نيمه نخست، 1381، ص 502-504.
(3) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي، ج 2، ص 654.
(4) الموسوي العلوي، الشريف المرتضي علي‌بن الحسين، امالي، ج 1، ص149.
(5) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 386 و امين، احمد، ضحي

كان عجرداً في اتّباع الملذّات والأهواء الحيوانيّة، ولم يلتزم بقوانين الإسلام أبداً، وكان يبحث عن أهوائه في البساتين والملاهي، وله أشعار مكشوفة في الجواري والغلمان، وكان يجالس مطيعاً بن أياس وآخرين ويباحثهم، فكانوا يجتمعون ويستهزئون بالإسلام وتعاليمه الهادية، ويفتحون السّبيل للمفاسد الفرديّة، ويفسدون المجتمع.[1]

وقد نقل السّيّد المرتضى رواية عن معارضته القرآن، فقال: وأخبرنا المرزبانيّ: قال بشّار: بلغني أنّ رجلاً كان يقرأ القرآن وحمّاد ينشد الشّعر، فاجتمع النّاس على القارئ، فقال حمّاد: علام تجتمعون؟ فو الله ما أقول أحسن ممّا يقول!. فمقته النّاس على هذا.[2]

وقد قام حمّاد في نهاية حياته لمّا ذاع صيته بأنّه زنديق؛ وشعر بالخطر؛ قام بردّ التّهمة عنه، وجعل مساور الوراق ينشد عنه:

لو أنّ ماني وديصاناً وعصبتهـــــم
جـاؤوا إليك لما قلنـاك زنـــديق
أنت العبـــادة والتّوحيد مذ خلقـاً
وذا التّزنـــدق نيرنـج مخاريـــق[3] [4]

الاسلامـــ، ص 201.

(1) Vajda، G، les Zindīqs ...، pp206-203ـ.

(2) الموسوي العلوي، الشريف المرتضي علي‌بن الحسين، امالي، ج 1، ص150.

(3) المصدر ذاته، و ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 387.

(4) في معجم تاج العروس: الرّانج: تَمْرٌ أَمْلَسُ كالتَّعْضُوضِ واحِدَتُه بهاءٍ و « هو أَيضاً النَّارَجِيلُ وهو « الجَوْزُ الهِنْدِيُّ « حكاه أَبو حَنيفةَ وقالَ أَحسَبُه مُعرَّباً.
والمخاريق: المشقّقة الرّديئة. (المقوّم اللّغويّ).

16ـ مطيع بن أياس (المتوفّى 169 للهجرة):

الكنانيّ، ولد في الكوفة، كان أبوه شاعراً من فلسطين، وبدأ يعمل عند الأمويّين وعند الخليفة الوليد بن يزيد، إذ رآه ندياً له.[1] فقد كان منحلّ الأخلاق مجاهراً بالفسق والعصيان والزّندقة والإلحاد.[2] وقد حظي في عصر العباسيّين بدعم جعفر بن المنصور، وظلّ يتردّد إليهم حتّى نهاية حياته، وينقل عقائده الباطلة إليهم.

ولم يضعف إيمان جعفر بل أضعف إيمان عدد من العبّاسيّين، ولهذا حذّر أبو جعفر المنصور مطيع بن أياس، من جعل ابنه جعفر زنديقاً، لكن المنصور كان يعرف ابنه جعفراً وكان يائساً منه، لهذا اختار المهديّ وليّاً للعهد.[3]

كان مطيع من الظّرفاء، ويلعب الشّطرنج كثيراً، وكان يستخفّ بالدّين فاتّهم بالزّندقة، كما كان صديقاً ليحيى بن زياد الحارثيّ، وابن المقفّع، ووالبة بن الحباب.[4]

جاء في الأمالي: أخبرنا أبو عبيد الله المرزبانيّ عن أحمد بن إبراهيم الكاتب قال أخبرني أبي قال: رأيت بنتاً لمطيع بن أياس قد أُتي بها في أوّل أيّام الرّشيد، فأقرّت بالزّندقة وقراءتها، ثمّ تابت، وقالت: هذا شيء علّمنيه أبي، فقبل الرّشيد توبتها، وردّها إلى أهلها.[5]

وقد قيل عن مطيع: كان يحتسي كؤوس الخمرة حتّى الثّمالة، وليست هناك سوءة من سوءات العصر إلّا تُضاف إليه.[6]

---

(1) نيكلسون، رينولد، تاريخ ادب عربي، ترجمه كيوان دخت كيواني، 1380، ص305.
(2) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 390.
(3) زرين‌كوب، عبد الحسين، «زندقه، ص 114.
(4) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 13، ص 279.
(5) الموسوي العلوي، الشريف المرتضي علي‌بن الحسين، امالي، ج 1، ص159.
(6) ضيف، شوقي، تاريخ الادب، ج 2، ص 390.

عاش آخر أيّام عمره في الكرخ ببغداد، وتُوفّي في ربيع الثّاني عام169 للهجرة، بعد عمر طويل، لمرض لم يُشف منه.[1]

17. منقذ الهلاليّ:

هو منقذ بن عبد الرّحمن بن دثار الهلاليّ، عاش في البصرة، متّهم في دينه، يُرمى بالزّندقة؛ مات في صدر الدّولة العبّاسيّة.[2]

18. والبة بن الحباب (تُوفّي سنة 170 للهجرة):

أبو أسامة، من أهل الكوفة من بني نصر بن قعين، زار الأهواز وقدم بغداد، وكان صديقاً لحمّاد الرّاوية وحمّاد عجرد،[3] وكانوا يُتهمون بالزّندقة كلّهم،[4] وهو شاعر غزل ظريف ماجن؛ مات سنة (170) للهجرة.[5]

19. محمّد بن أحمد الجيهانيّ:

أبو عبد الله، وزير أحمد بن إسماعيل السّامانيّ (295-301 للهجرة) بعد أبي بكر بن حامد النّسفيّ، استوزره نصر بن أحمد السّامانيّ بعد موت أحمد بن إسماعيل عام (301) للهجرة، ورتّب شؤون البلاد إلى جانب حكّام السّامانيّة، ومنهم حمويه بن عليّ.[6]

كانت إعادة النّظام الدّيوانيّ في السّامانيّة ثمرة لجهود أبي عبد الله الجيهانيّ، وقد كاتب الحكومات الأخرى، وأعدّ معلومات عن قوانين الحكومة، وأمر بعد دراسته وانتقاء أفضلها، بأن تتصدّر تطبيق شؤون الحكم.

لا نعرف شيئاً عن نهاية أبي عبد الله الجيهانيّ وتعيين أبي الفضل البلعميّ

---

(1) فروخ، عمر، تاريخ الادب العربي، ج 2، ص 10و Vajda، G، les Zindīqs ...، p 203.

(2) ibid، p.214.

(3) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 8، ص 109.

(4) Vajda، G، les Zindīqs ...، p206.

(5) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 18، ص ص 325-329.

(6) گرديزي، ابوسعيد عبدالرحمن‌بن ضحاك‌بن محمود، تاريخ گرديزي، به تصحيح وتحشيه و تعليق عبدالحي حبيبي، 1363، ص ص 329-330.

مكانه، لكن يغلب الظّنّ أنّه نتيجة ممارسة الضّغوط على يد فقهاء بخارى، وقد يكون ذلك نتيجة رميه بالزّندقة والإلحاد.[1] كما يذهب الباحثون إلى أنّ التّهم التي نسبها ابن النّديم وياقوت الحمويّ لأبي عليّ محمّد بن أحمد الجيهانيّ، ورميه بالثّنويّة؛ يُراد بها أبو عبد الله محمّد بن الجيهانيّ.[2]

له الكثير من الكتب في مختلف العلوم لا مجال هنا للتّطرّق إليها.

20ـ ذو النّون المصريّ (180-248/245 **للهجرة**) **:**

أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصريّ، وُلد عام (180) للهجرة في أخميم في مصر، وقصد دمشق وأنطاكيّة ومكّة، اتّبع العرفان الغنوصيّ في التّصوّف، فتعرّض لهجوم المالكيّة والمؤرّخ عبد الله بن عبد الحكم، كما تعرّض لهجوم المعتزلة لإيمانه بقدم القرآن.[3]

وإذا ما أردنا معرفة المزيد عن فكر ذي النّون وعقائده، والسّبب في إطلاق صفة الزّنديق عليه، فإنّ علينا الرّجوع إلى الكتب العرفانيّة، ذلك أنّها نقلت أحاديثه وأقواله؛ ومنها كتاب (شرح التّعرف) الذي يتحدّث في ذي النّون وزندقته فيقول: ذو النّون، كان معلّم سهل بن عبد الله التّستريّ، لم يتحدّث إليه في عصره في مصر، وسمّوه زنديقاً، قال الشّيخ رضي الله عنه: من قرب إلى الحقّ، ابتعد بمثله عن الحقّ، ومن لم يصل إلى كمال المعرفة والمشاهدة، يتعلّم شيئا منها، ومن تعلّم شيئاً طرده الخلق للزّندقة، وطُرد للحقّ، ولا يريد أن يراه أحد.[4]

وقد نقل عنه أحاديث في معارضة المتوكّل العبّاسيّ إيّاه، وردّه تهمة الزّندقة عن نفسه، منها:

(1) زرين‌كوب، عبد الحسين، تاريخ مردم ايران(2)، 1372، ص 197.
(2) ناجي، محمدرضا، «جيهاني»، دانشنامة جهان اسلام، ج 11، 1386، ص 592.
(3) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي، ج 1، ص 934.
(4) المُستملي البخاري، خواجه ابوابراهيم اسماعيل‌بن محمد، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، با مقدمه و تصحيح و تحشيه محمد روشن، رُبع اول، ص 207.

لمّا حُملت من مصر في الحديد إلى بغداد، لقيتني امرأة زمنة، فقالت: إذا دخلت على المتوكّل فلا تهبه ولا ترى أنّه فوقك؛ ولا تحتجّ لنفسك محقّاً كنت أو مبطلاً؛ لأنّك إن هبته سلّطه الله عليك، وإن حاججت عن نفسك لم يزدك ذلك إلّا وبالاً؛ لأنّك بهتّ الله فيما يعلمه، وإن كنت بريئاً فادع الله تعالى أن ينتصر لك، ولا تنتصر لنفسك، فيكلك إليها. فقلت لها: سمعاً وطاعة.

فلمّا دخلت على المتوكّل سلّمت عليه بالخلافة، فقال لي: ما تقول فيما قيل فيك من الكفر والزّندقة؟. فسكتّ، ثمّ قال لي: لم لا تتكلّم؟ فقلت: يا أمير المؤمنين: إن قلت: لا، كذبت المسلمين، وإن قلت: نعم، كذبت على نفسي، فافعل أنت ما ترى، فإنّني غير منتصر لنفسي.

فقال المتوكّل: هو رجل بريئ ممّا قيل فيه. فخرجت إلى العجوز، فقلت: جزاك الله خيراً؛ قد قلت ما أمرتني به، فمن أين لك هذا؟. فقالت: من حيث خاطب الهدهد سليمان عليه السّلام.

فكان يقول: من أراد أن يسمع تجريد التّوحيد وخالص التّوكل، فعليه بالنّساء الزّمنى ببغداد.[1]

21ـ سلم الخاسر (تُوفّي سنة 186 للهجرة):

سلم بن عمرو بن حمّاد، من أبناء أسرة كان أفرادها موالي للخليفة أبي بكر؛ وُلد في البصرة.[2] شاعر مطبوع متصّرف في فنون الشّعر من شعراء الدّولة العبّاسيّة ومن أتباع البرامكة، وقيل: خلّف له أبوه مالاً، فأنفقه على الأدب والشّعر، فقال له بعض أهله: إنّك لخاسر الصّفقة، فلُقّب بذلك. ثمّ مدح الرّشيد، فأمر له بمئة ألف درهم، وقال له: كذب بهذا المال جيرانك. فجاءهم بها، وقال لهم: هذه المئة ألف التي أنفقتها وربحت الأدب، فأنا

(1) الانصاري الشافعي المصري، عبدالوهاب‌بن احمدبن علي، الطبقات الكبري، طبقه و صحّحه خليل المنصور، 1418 هـ ـ ق، ص 104.
(2) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 5، ص 215.

سلم الرّابح، لا سلم الخاسر.[1]

له قصيدة رثا بها الخليفة المنصور، ويُقال: حضر للبلاط مراراً بعدها. وله أشعار مدح بها الهادي والمهديّ، وهو راوية بشّار بن برد وتلميذه، وكان صديقاً لإبراهيم الموصليّ ولأبي العتاهية.

له تسعة آلاف بيت، وقد كان محلّ احترام النّاس، وقد سمّوه الشّاعر المطبوع. ويرى أبو عبيدة: كان سلم الخاسر لا يحسن أن يمدح، ولكنّه كان يحسن أن يرثي ويسأل.[2]

وقد اتّهم سلم بالزّندقة لتحرّره من كلّ شيء، لكن ليس هناك ما يثبت هذه التّهمة.[3]

22ـ ابن مناذر (تُوفّي سنة 198 **للهجرة):**

أبو جعفر (أبو عبد الله، أبو ذريح) محمّد بن مناذر البصريّ من موالي بني صبير بن يربوع التّميميّ، شاعر عالم وعمّ البرامكة. وُلد في أسرة أعجميّة من أهالي عدن، ورحل إلى البصرة طلباً للعلم كما قيل، وأقام هناك، وتتلمذ على يد كبار مثل خليل بن أحمد العروضيّ وأبي عبيدة معمّر بن مثنّى، وبلغ الكمال في الأدب واللّغة.[4] وقد حقّق تطوّراً في عصر المنصور العبّاسّي، وكان يمدح هارون الرّشيد ويجالس البرامكة، ويأخذ منهم المكافآت.[5]

وتنقسم حياته إلى قسمين: كان في القسم الأوّل زاهداً، ثمّ مال إلى المجون لوفاة حبيبه.[6]

(1) الحموي، ياقوت، معجم، نيمه نخست، ص 589.
(2) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 21، ص 121.
(3) Vajda، G، les Zindīqs ...، PP 181215، .
(4) ابن المعتز، طبقات، ص 119.
(5) ضيف، شوقي، تاريخ الادب، ج 2، ص 206.
(6) ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، الشعر و الشعراء، ج 2، 1964 ميلادي، ص746.

ويرى أكثرهم أنّه قضى المدّة الأولى من حياته منهمكاً في الزّهد، لكنّ الحادثات الغريبة التي شهدتها حياته، وقعت في القسم الثّانية منها حين فُتن وهو في السّتين من عمره بعبد المجيد بن عبد الوهّاب الثّقفيّ كما قيل، فتهتّك بعد ستره، وفتك بعد نسكه، ثمّ ترامى به الأمر بعد موت عبد المجيد إلى أن شتم الأعراض، وأظهر البذاءة، وقذف المحصنات حتّى طُرد من المسجد، كما هجا المصلّين؛ ولم يكتف بهذا، بل رمى العقارب في مسجد البصرة، وكان يأخذ المداد باللّيل فيطرحه في مطاهرهم، فإذا توضّؤوا به سوّد وجوههم وثيابهم؛ ونابذ المعتزلة، وطعن عليهم، وهجاهم؛ فتركه النّاس، وصاروا يذمّونه، وسمّوه زنديقاً ودهريّاً، وهجروه.[1]

23ـ الرّيحانيّ (تُوفّي سنة 219 للهجرة):

أبو الحسن عليّ بن عبيدة من أدباء وكتّاب وشعراء المأمون الخواصّ،[2] يقول عنه ابن النّديم: أحد البلغاء والفصحاء، له اختصاص بالمأمون، ويسلك في تصنيفاته ومؤلّفاته طريق الحكمة، وكان يُرمى بالزّندقة.[3]

يمكن بهذا أن نعرف أنّ الرّيحانيّ تأثّر بالآثار الفارسيّة، وأفاد منها، وإنّ طريقته في الحكمة هي من نوع الحكم والمواعظ التي يُعدّ الأدب البهلويّ من أهمّ مصادره، وعلينا أن نعرف أنّ الحكمة في تلك الحقلة، كانت تُستخدم بذلك المعنى، ولم تدخل طيّاتها الفلسفة كما حدث في القرون التّالية.

ومن الأسباب التي ذُكرت في رميه بالزّندقة، أنّ أكثر الفرس الذين كانوا يدرسون الكتب الفارسيّة يُتّهمون بالزّندقة، ويمكن أن نجد عدداً من الكتب التي يوجد فيها ما يدلّ على زندقته؛ منها: كتاب «مهر آذر

---

(1) عدد من المؤلفين: ابن مناذر»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 4، 1370، ص659 و

Vajda، Les Zindīqs ...، p659

(2) تهامي، سيد غلامرضا، فرهنگ اعلام، ج 2، ص 1137.

(3) ابن نديم، الفهرست، ص 277.

جنشنس» وكتاب «كيلهراسف» وكتاب «روشنائي نامك» وكتاب «أدب جوانشير».[1]

24. مسعود الغسانيّ البجانيّ:

أبو عبد الله محمّد بن مسعود، شاعر له أشعار في المدح والغزل والهزليّات، كان شهيراً في عصره، عاش في قرطبة أكثر حياته، سجنه منصور بن أبي عامر بتهمة الزّندقة.[2]

25. عمّار ذو كناز الهمدانيّ:

من أهالي الكوفة الشّهيرين في الرّبع الأوّل من القرن الثّاني للهجرة، كان ماجناً شارباً للخمر، يدخل مجلس حمّاد الرّاوية ويجالسه، وكان يطرب الوليد بن يزيد بأشعاره، ويحظى باهتمامه دائماً.[3]

26. أبان بن عبد الحميد اللّاحقيّ (المتوفّى عام 200 للهجرة):

أبان بن عبد الحميد بن لاحق، شاعر وأديب عربيّ، ذو أصول فارسيّة، جدّه لاحق بن عفير، ومولى بني رقاش، أجداده من فارس، كانوا يقطنون مدينة فسا، وكان يروي الحديث.[4]

وُلد في البصرة، وترعرع هناك، وتعلّم الشّعر والأدب، لكنّه كان يميل إلى الشّعر الهجائيّ كثيراً، وكان صديقاً لشعراء البصرة أصحاب الشّعر الهجائيّ، وكان صديقاً للعذل بن غيلان الذي كان صديقاً لعيسى بن جعفر والي الرّشيد على البصرة، وكانا مع صداقتهما يتعابثان بالهجاء، فيهجوه المعذل بالكفر وينسبه إلى الشّؤم، ويستغرب أداءه الصّلاة.[5]

(1) محمدي، محمد، فرهنگ ايران پيش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامي و ادبيات عربي، 1374، ص ص 292-293.
(2) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي عربي، ج 2، ص 936.
(3) المصدر ذاته، ص 472.
(4) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 23، ص 165.
(5) المصدر ذاته، ص 157.

يصنّفه المؤرّخون في عداد الشّعراء أهل المجون، وقد مزج بين المجون والظّرافة والأدب.[1]

دخل بلاط البرامكة الفرس عام (180) للهجرة، وكان حسن المظهر، وقد مدح نفسه أوّل الأمر لتمكّنه في الكتابة والحساب والخطبة والأدب والموعظة والشّعر، ثمّ مدح البرامكة، فاستطاع الدّخول في صفوفهم.[2]

وقد حقّق بعد الدّخول في بلاط البرامكة تطوّراً ملفتاً، فقد صار كبير ديوان الشّعراء عندهم؛ بلْ حاز على مكانة عالية بين شعراء كُثُر للبلاط العباسي؛ إذ كان يقدّم للبلاط قصيدةً أو شاعراً لأول مرة، ويُقال: إنّه كان من يحدّد العطايا والجوائز.[3] وهو ما أدّى بأبي نوّاس لأن يغضب عليه، ويتّهمه بالزّندقة في قصيدة له.

هناك الكثير من الأحكام في عقائده، فقد عدّه بعضهم مسلماً محسناً، وكان يتلو القرآن كلّ ليلة، ويقضي اللّيل مصلّياً، كما عدّه أحد الباحثين المعاصرين شيعيّاً.[4] ولكن من جهة أخرى، اتّهمه المعذل في البصرة باعتناق الدّيانة المانويّة، ونسب أبو نوّاس قصيدة له قال فيها: سبحان ماني.[5]

لكن لّما كانت معلومات كثيرة ـ نوعاً ما ـ بين أيدينا عن مفهوم الزّندقة، كما كان في تلك الآونة، فلا يمكن اعتماداً على هجو الشّعراء حسبان أبان وأمثاله مانويّين أو مزدكيّين أو زرادشتيّين، فالزّندقة التي كانت شائعة في القرنين الثّاني والثّالث للهجرة، فقدت مفهومها الرّئيس، وقد أطلقوا

---

(1) آذرنوش، آذرتاش، «ابان بن عبد الحميد لاحقي»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 2، 1368، ص 347.

(2) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 23، ص 160.

(3) ابن عبدربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق احمد امين و اخرون، ج 4، 1982 ميلادي، ص 205.

(4) ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي، ج 3، ص 332.

(5) آذرنوش، آذرتاش، «ابان بن عبدالحميد، ص 347.

على المتحرّرين فكريّاً والظّرفاء اسم الزّنادقة ليكون سبباً في توجيه التّهمة للمعارضين وإبادتهم.[1]

قرّر أبان في نهاية عمره أن ينقل للبرامكة كتاب كليلة ودمنة، فجعله شعراً في أربعة عشر ألف بيت، ولا نعرف عن نهاية حياته شيئاً.

وقد ذكر أبو الفرج أنّ أبان بن عبد الحميد عاتب البرامكة على تركهم إيصاله إلى الرّشيد وإيصال مديحه إليه، فقالوا له: وما تريد من ذلك؟ فقال: أريد أن أحظى منه بمثل ما يحظى به مروان بن أبي حفصة، فقالوا له: إنّ لمروان مذهباً في هجاء آل أبي طالب وذمّهم؛ به يحظى وعليه يُعطى، فاسلكه حتّى نفعل. قال: لا أستحلّ ذلك. قالوا: فما تصنع؟ لا يجيء طلب الدّنيا إلّا بما لا يحلّ. فأنشد قصيدة مدح فيها الرّشيد؛ سار على فحوى الأشعار في العصر العبّاسيّ، أي أولويّة العمّ لابن العمّ في التّوريث من النّبيّ الأكرم، فقال الفضل: ما يرد على أمير المؤمنين اليوم أعجب من أبياتك، فركب، فأنشدها الرّشيد، فأمر له بعشرين ألف درهم، ثمّ اتّصلت بعد ذلك خدمته الرّشيد، وخُصّ به؛ وتُوفيّ سنة (200) للهجرة.

27ـ أبو العتاهية (130-210 **للهجرة**):

إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان، مولى عنزة، كنيته أبو إسحاق، وُلد عام (130) للهجرة في الكوفة. وترعرع هناك، وكان في أوّل أمره يتخنّث ويحمل زاملة المخنّثين، ثمّ قال الشّعر والغزل، وقادته حياته من الكوفة إلى الحيرة ومن هناك إلى بغداد، وارتبط هناك بالخليفة المهديّ، وبقي في بغداد حتّى وفاته سنة (210) للهجرة.[2]

يُرمى بالزّندقة مع كثرة أشعاره في الزّهد والمواعظ، وذكر الموت والحشر

---

(1) المصدر ذاته.

(2) Vajda، G.، Les Zindīqs ….، PP216 – 215.

والنّار والجنّة، والذي يصحّ لي أنّه كان ثنويّاً.[1]

وزيادة على هذا، فقد كان شكّاكاً، وتعيد حياته وظاهره إلى الأذهان الزّهد المانويّ؛ على الرّغم من أنّه لم يكن فقيراً ولا درويشاً، بيد أنّ اهتمامه بالإله الواحد الذي يعلو الخير والشّرّ، يظهر أنّ زندقته تتعلّق بمذاهب الثّنويّة النّصارى أكثر منها بالمانويّة بالمعنى الخاصّ.[2]

ونشير في اتّهامه بالزّندقة إلى رواية وردت في الأغاني تقول:

قال يحيى بن عليّ: حدّثنا ابن مهرويه قال: حدّثني أبو عمر القرشيّ قال: لّما قصّ منصور بن عمّار على النّاس مجلس البعوضة قال أبو العتاهية: إنّما سرق منصور هذا الكلام من رجل كوفيّ. فبلغ قوله منصوراً، فقال: أبو العتاهية زنديق، أما ترونه لا يذكر في شعره الجنّة ولا النّار، وإنّما يذكر الموت فقط! فبلغ ذلك أبا العتاهية، فقال فيه:

يا واعظ النّــاس قد أصبحت متّهماً

إذ عبت منّــي أمــوراً أنـــت آتيها

كالملبس الثّوب من عري وعورته

للنّــاس بـــادية ما إن يواريهـــــا

فأعظم الإثــم بعد الشّـــرك نعلمــه

في كلّ نفس عمــاها عن مسـاويهـــا

عرفانها بعيوب النّاس تبصـــرها

(1) ابن معتز، طبقات الشعراء، ص 227 ـ 228.
(2) زرين كوب، عبد الحسين، «زنادقه، ص 116 و اسماعيل، عزّالدّين، في الادب العباسي، 1975 م، ص 296.

منهم ولا تبصـــر العيب الذي فيهـــــا[1]

28. يعقوب بن الفضل:

ابن عبد الرّحمن بن عبّاس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطّلب، شريف هاشميّ.[2] نُقل أنّ المهديّ أحضره وواحداً من أبناء داود بن علّي، وطلب منهما الإقرار بالزّندقة، فقال يعقوب: أقرّ بيني وبينك بها، لكنّي لم أظهرها عند العامّة. ولمّا كان الخليفة المهديّ عاهد من قبل ألّا يقتل هاشميّاً، فإنه لم يستطع أن يأمر هو بقتلهما، وإنّما حبسهما؛ وأشار على ابنه موسى بأن يقتلهما حينما يتولّى الخلافة، فمات ابن داود بن عليّ بعد موت المهديّ في السّجن، وبقي يعقوب مسجوناً إلى أن صار موسى خليفة، فجاء من جرجان إلى بغداد، وعمل بوصيّة والده، وكانت ابنة يعقوب حبلى من أبيها، فأقرّت وأمّها عند المهديّ بالزّندقة.[3]

29. ابن الطيّب الطّنبوريّ (المتوفّى عام 230 للهجرة):

إسحاق بن خلف، قيل: إنّه كان مانويّاً، شاعر ونديم ومطرب في بلاط المعتصم، مات عام 230 للهجرة.

يرى جورج فيدا أنّه كان زنديقاً، وأنّه أفاد من آرائهم، وكانت زندقته من نوع النّزوع إلى الأديان الفارسيّة القديمة وخاصّة المانويّة.[4]

30. أبو عليّ سعيد:

الملقّب بأبي سعيد المانويّ، رئيس من رؤسائهم، عاش في عصر المعتمد العبّاسيّ.[5] اتهّم في العصر العبّاسي بالزّندقة.

---

(1) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني (برگزيده)، ج 1، ص ص 282 ـ 283.
(2) الزركلي، خيرالدّين، الاعلام، ج 8، ص 201.
(3) صديقي، غلامحسين، جنبش‌هاي، ص 122 و تهامي، غلامرضا، فرهنگ اعلام ـــ، ج 2، ص 2156.
(4) Vajda، G، les Zindīqs ـــ، p. 181.
(5) بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد، ص 32.

ويمكن القول في فكره: إنّه زعم أنّ الذي مضى من المزاج [امتزاج النور والظلمة] إلى الوقت الذي هو فيه وهو سنة إحدى وسبعين ومئتين من الهجرة أحد عشر ألفاً وسبع مئة سنة، وأنّ الذي بقي إلى وقت الخلاص [خلاص النور من الظلمة] ثلاث مئة سنة.(1)

31ـ الحلّاج (244-309 **للهجرة**)**:**

الحسين بن منصور، شهيد الحبّ الإلهيّ، من أصول إيرانيّة، وُلد في قرية تابعة لمدينة تُسمّى تور بيضاء في فارس عام (244) للهجرة؛ سمّاه أبوه حسيناً، ولقّبه بأبي عبد الله، واللّافت أنّ جدّه كان زرادشتيّاً، اسمه يحيى أو مهمة من مراديان بيضاء.(2)

كان الحلّاج من أكبر الصّوفيّين في إيران، وكان عرضة لغضب العامّة لتفوّهه بأحاديث جريئة؛ وقد أدّت به أعماله وأقواله إلى أن يتّهمه المعارضون بالزّندقة؛ ثمّ القضاء عليه بتلك الحجّة.

تأسّست تعاليم الحلّاج على الزّهد والرّياضة، وهو ما يذكّر المسلمين بطبقة المختارين في المانويّة، ويمنحهم المجال لمقارنة الزّندقة بالتّصوّف.

وفيما يتعلّق بتهمة الحلّاج الرّئيسة التي قُبض عليه بها عام (301) للهجرة؛ يجب القول: إنّه حوكم بتهمة الدّعوة.

إنّما الدّعوة موعظة عامّة وعلنيّة، والرّبوبيّة قدرة الله المتعالية، والحكم الإلهيّ الأعلى وفوق البشر أعلى من كلّ السّلطات؛ منحه إلى الأنبياء والأئمّة ليؤسّسوا الحكم، ويمارسوه. فادّعاء مثل هذا الحقّ، يهدّد شرع الإسلام وأمن البلاد، كما يجعل الفرد أفضل من النّبيّ والأئمّة، ويُعدّ تغييراً للتّقاليد

(1) الشهرستاني، ابوالفتح محمد بن عبدالكريم، توضيح الملل، ج 1، ص418.
(2) ماسينيون، لويي، چهار متن از زندگي حلاج، ترجمه و تدوين قاسم ميرآخوري، 1379، ص 11.

الدّينيّة وأسس الحكم.

إنّ هذه السّمة الثّنائيّة التي تربط الشّرعيّ بالفرعيّ، تبيّن لنا بأفضل الأشكال أنّ هذه التّهمة لا أساس لها في المذهب السّنّيّ، إنّما منشؤها في المذهب الشّيعيّ؛ كما استخدمت الشّيعة الإماميّة مفردة «الغلوّ» لتسمية أعمال من قالوا لغواً، كما أُطلقت على من غصبوا سلطة روحيّة وغير روحيّة مصانة من الخطأ والخدعة، منحها الله تعالى إلى الأئمّة العلويّين. «إنّها إلحاد وزندقة بيان بن سمعان وأبي الخطّاب النّميريّ، أي الغلاة، إذ زعمت الإماميّة أنّ ذنبهما الغلوّ، أي جريمة مزدوجة؛ فقد ادّعوا لأنفسهم عصمة كانت خاصّة بأبناء عليّ وسنّتهم الموروثة (لهذا يُعدّ أبو مسلم من الزّنادقة على الرّغم من أنّه سعى كلّ السّعي في اعتلاء العبّاسيّين السّلطة بدلاً من العلويّين).

وقد عرّفوا العصمة بأنّها وحدة مغيّرة، تربط الخلق بالخالق، وتقديس وتطهير دائم، وتأييد إلهيّ حقيقيّ؛ تجعل الإمام نائباً وخليفة، إنّها غلوّ وإغراق لا أساس له، كما يقول متكلّمو الإماميّة؛ ذلك أنّ المادّيّين على غرار الآخرين، يقولون: إنّه لا يمكن تبريره إلّا من خلال منح جزء من الذّات الإلهيّة إلى الإنسان، أي حلول الجزء الإلهيّ فيه، وهذا يتطلّب أمرين باطلين من منظار الحكمة الإلهيّة: التّركيب = المادّيّة = الجسمانيّة (التّجسيم) في وجود الله وعدم قدسيّته.[1]

ويرى هيربرت ميسن أنّهم رموا الحلّاج خطأ بالمانويّة أو الزّندقة في إطارها الثّنويّ، ذلك أنّه كان يذهب إلى أنّه في العالم المقسّم بين القوى الاهورائيّة والشّيطانيّة، بالإمكان إحلال التّوازن النّفسي بمساعدة القدّيسين المضحّين أو الصلحاء الوسطاء؛ تلك الذوات الطيبّة التي تعمل

(1) ماسينيون، لوئي، مصايب، ص ص 152 ـ 153 و 204 ـ 205.

في مقام أهل الثغور والرباطات، لتُظهر العشق الإلهي بالرغم من الوساوس الشّيطانية وقد تحدّثت الكتب عن الحلّاج بما فيه الكفاية، وإنّما أردنا هنا الإتيان بموجز من فكره، وإيضاح التّهمة الموجّهة إليه بأنّه زنديق.

أمّا فيما يتعلّق بصلبه، فتلك قضيّة كالنّار على علم، لا نخوض في ثناياها ابتعاداً عن الإطالة.

32ـ أبو عيسى الورّاق (المتوفّى عام 247 للهجرة):

محمّد بن هارون بن محمّد البغداديّ المتكلّم الشّهير في النّصف الأوّل من القرن الثّالث للهجرة، كان معتزليّاً في بدايته، وقد طردوه فيما بعد لمعارضته إيّاهم، فاتّهم بالزّندقة والإلحاد، وكفّروه؛ ثمّ خلط وانتهى به التّخليط في مذهب المعتزلة إلى أن صار يُرمى بمذهب أصحاب الاثنين. وكان تخليطه في الواقع بسبب التّعبير عن عقيدة جديدة لاحتجاج خالص وبحت، وصاروا مخلّطين، أي لم يبقوا وفيّين لأسس مدرستهم العقائديّة، فاتّخذ كلّ منهم مسلكاً منفرداً، وقد كان هذا التّفرّد والإبداع السّبب في رميهم بالزّندقة والثّنويّة، إذ كانت تهمة خطيرة، كما نسبوا إليهم كتباً ورسائل في الزّندقة والمانويّة.[1]

وقد حاول (كارستن كولبيه) في مقال بعنوان «توائم المانويّة والإسلام» أن يثبت أنّ أبا عيسى كان يبطن المانويّة، وأراد من خلال تغيير في نبرة العقائد المانويّة وحذف الأساطير وغير المعقول منها، أن يظهر هذا الدّين عند المسلمين على نحو لا يعارض أسس الإسلام، ويجعله مقبولاً.[2] فعلى سبيل المثال، قام بإحلال صفات تجريديّة، وهي العقلانيّة والشّهوانيّة، محلّ ملك النّور وملك الظّلمة؛ وهي كائنات محدّدة، وأن يظهر الاقتران المكانيّ

(1) زرياب، عباس، «ابو عيسي ورّاق»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 6، 1373، ص 82.

(2) Colpe، Car، Anpassung de Manichäismus an den Islam...، p. 90.

بين النّور والظّلمة في إطار الشّمس والظّلّ، ويعبّر عن مواجهة وتناقض أصل النّور والظّلمة كتقابل الأضداد وامتزاجهما في هذه الدّنيا، وبعبارة أوضح؛ هو يحوّر الأسطورة بالتّبرير إلى واقع.[1]

33ـ زكريّا الرّازيّ (251-311/313 للهجرة):

أبو بكر محمّد بن زكريّا. يقول البيرونيّ: وُلد في مدينة الرّيّ عام (251) للهجرة، كما تفيد الرّوايات أنّه تعلّم في مدينته الكيمياء والموسيقي والعلوم الطّبيعيّة الأخرى، ثمّ اتّجه إلى بغداد وهو في الثّلاثين من عمره، وتعلّم الطّبّ هناك.[2]

وكان من العلماء الذين اتّهموا بالزّندقة، إذ كان ينكر العناية الإلهيّة، ويرفض فرضيّة الحكمة البالغة، معلّلاً ذلك بالشّرّ في العالم.

قال الحكيم الإسرائيليّ موسى بن ميمون ردّاً على مزاعم الرّازيّ:

إنّ هذا الجاهل وأمثاله من عوامّ النّاس، يرون أنّ الكون يتلخّص في أنفسهم، وكلّ جاهل يظنّ أنّ العالم كلّه كائن بسببه، وكأن لا كون غيره، لهذا لّما يحدث ما يعارضه، يتيقّن أنّ الكون كلّه شرّ، غير إنّ الإنسان لو نظر جيّداً وأدرك أنّ حظّه من الكون قليل جدّاً، لاتّضح له الأمر.

من عقائده التي يمكن الإشارة إليها إنكار الأنبياء كلّهم، والقول: إنّهم كانوا يتفوّهون بأقوال متناقضة دائماً، وأنّ ادّعاءات الأنبياء كلّها مستحيلة وغير معقولة، كما أخضع فكر ماني الذي اتّهم بالنّزوع إليه للنّقد وحقّرها، ويرفض المانويّين لأنّهم يؤذون النّفس بفرض الرّياضات الصّعبة على أنفسهم والجوع والعطش، ويبتعدون عن الماء، ويستخدمون البول بدلاً منه.[3]

(1) زرياب، عباس، ابوعيسي ورّاق، ص 82.
(2) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي، ج 3، ص 374.
(3) زرين‌كوب، عبد الحسين، زنادقه، ص 119.

كما قيل: إنّ له كتاباً يُسمّى «مخاريق الأنبياء» حظي بترحيب الملحدين والثّنويّين والقرامطة والزّنادقة في عصره.[1]

34. آدم بن عبد العزيز (تُوفّي سنة 260 للهجرة):

من أحفاد الخليفة عمر بن عبد العزيز، شاعر الخمرة، عاش في العراق بداية العصر العبّاسيّ، واتّهم بالزّندقة.[2]

قيل: إنّه أنشد شعراً عند المهديّ العبّاسيّ، فدعا به وقال له: ويلك تزندقت؟ قال: لا والله يا أمير المؤمنين، ومتى رأيت قرشيّاً تزندق؟ والمحنة في هذا إليك، ولكنّه طرب غلبني، وشعر طفح على قلبي في حال الحداثة فنطقت به. فخلّى سبيله.

قيل: إنّه كان من الشّعراء والظّرفاء ومنهمكاً في الشّراب، وله كثير من أشعار الخمرة، فسمّوه زنديقاً.[3]

35. إبراهيم بن سيابة:

شاعر الهزل في القرن الثّاني للهجرة، عاصر الخليفة المهديّ، وقيل: إنّه مات سنة (278) للهجرة، وأغلب الظّنّ أنّه قول غير صحيح؛ وتصفه المصادر القديمة بالفصاحة والظّرافة، وذاع صيته لصداقته بإبراهيم الموصليّ وابنه إسحاق، لأنّهما غنّيا بشعره في مجالس الخلفاء والوزراء.[4]

كان المهديّ أخذه وأحضر كتبه فلم يوجد فيها شيء من الزّندقة، فأمّنه واستكتبه، وكان يكتب في مجلسه وبين يديه؛ وكان من أبلغ النّاس وأفصحهم، ثمّ صحّ عند المهديّ أنّ فيه شيئاً ممّا كان اتّهم به، فاطّرحه

---

(1) المصدر ذاته، ص 120.
(2) ابوعمران، مسئله اختيار، ص 289.
(3) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي عربي، ج2، ص 724.
(4) الاصفهاني، ابوالفرج، الاغاني، ج 15، ص ص 190 ـ 191.

وأقصاه، فساءت بعد ذلك حاله، واحتاج إلى مسألة النّاس.[1] وقد كتب فؤاد سزجين عنه يقول: كاتب، وشاعر، وماجن، ومتّهم بالزّندقة.[2]

36ـ أبو الحسن (أبو الحسين) النّوريّ (تُوفّي سنة 295 للهجرة):

من كبار الصّوفيّين في بغداد، أكرمه جنيد وعظّمه، وقد أورد الخطيب البغداديّ أنّ النّوريّ كان يعرف التّصوّف بحذافيره أفضل ممّا سواه،[3] وقد سُجن بأمر من الخليفة بعد محاكمة الصّوفيّين بتهمة الزّندقة، ثمّ ظهرت براءته من التّهمة فخلّوا سبيله.[4]

37ـ عليّ بن يقطين:

قال العسقلانيّ في لسان الميزان وابن الجوزيّ في المنتظم: إنّ الهادي اتّهمه بالزّندقة وقتله.[5]

38ـ ابن الرّاونديّ (200- 298 للهجرة):

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمّد بن إسحاق الشّهير بابن الرّاونديّ أو ابن رونديّ، من المتكلّمين المعروفين بالإلحاد في القرن الثّالث للهجرة، لُقّب بأحمد زنديق.[6]

قضى مدّة نضجه الفكريّ في بغداد بين المعتزلة، لكنّه نزع بعد مدّة نحو الشّيعة، واتّهم بالزّندقة، فطُرد من المعتزلة، ثمّ اعتنق فكراً إلحاديّة، وتاب في

---

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص 92.

(2) سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش‌هاي عربي، ج2، ص 709.

(3) المصدر ذاته، ج 1 ص 947.

(4) ـ الخطيب البغدادي، احمد بن علي، تاريخ بغداد، ج 5، ص 134

(5) العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان ، ج 5، ص 112 وابن جوزي، المنتظم في تاريخ الامم و الملوك، دارسة و تحقيق محمد عبدالقادر عطا و مصطفي عبدالقادر عطا، ج8، 1412 هــق، ص 309.

(6) زرياب خويي، عباس، «ابن راوندي»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 3، 1374، ص 531.

نهاية الأمر.[1]

وهناك أقوال عديدة في نزوعه إلى الكفر والإلحاد والزّندقة، منها أنّه كان يعاني الفقر ويرى أنّ الجهلاء يعيشون في الرّفاهية والعلماء يعيشون في قلق للحصول على طعامهم اليوميّ؛ ومنها أنّ إخفاقه في تحقيق أيّ مكانة؛ كان يتمنّاها، كانت السّبب في نزوعه.[2]

كان يجالس الملحدين والزّنادقة، وجاوز صيته حدود الأدب والثّقافة الإسلاميّين، وذكره بعض من الكتّاب اليهود مثل سليمان بن يروحام ويافث بن عليّ، وقد كان جريئاً في المناظرة، ويوجّه نقده إلى أكثر القضايا الدّينيّة خطورة، وبهذا كان يبدي سلوكاً عُدّ لأجله زنديقاً.[3]

ويجب القول: كتب كثيرون ردوداً على فكره وأهوائه؛ منهم الخيّاط المعتزليّ، وأبو سهل نوبختيّ، وأبو الحسن الأشعريّ، وأبو منصور الماتوريديّ؛ وهذا يبرهن على تأثير فكره في المتكلّمين. وقد نقد الوحي من منطلق عدم الضّرورة لبعث الأنبياء ونسب الفكرة إلى البراهمة، إذ كان بعض من المتكلّمين قد نسبه اليهود نقلاً عنه إلى البراهمة، ويبدو أنّه قول أراد به إخفاء نفسه خلف البراهمة في نقل الفكرة.[4] ومن الفكر التي تبينّ انتماء الرّاونديّ للبراهمة قوله: إنّ البراهمة يقولون: إنّ الله منحنا نعمة العقل، وبه يمكننا معرفة أنفسنا والتّمييز بين الخير والشّرّ، واتّباع هذا والابتعاد عن ذاك، ولا تبرير للنّبوّة، وإنّ المعجزات التي تتأسّس النّبوة عليها تعارض القوانين الطّبيعيّة.[5]

(1) ابوالحسين خياط، عبدالرحيم بن محمد، الانتصار و الرد علي ابن الراوندي الملحد، به كوشش هنريك ساموئل نيبرگ، 1925 ميلادي، ص 132.
(2) محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار، ص 19.
(3) زرياب خويي، عباس، ابن راوندي، ص ص 534ـ 536.
(4) زرين‌كوب، عبد الحسين، در قلمرو وجدان، ص 262.
(5) ابوعمران، مسئله اختيار، ص 288.

وعلى كلّ حال، يبدو أنّه تأثّر بفكر معلّمه أبي عيسى الورّاق (تُوفّي سنة 247 للهجرة) في فكره الإلحاديّة إلى حدّ ما، لكنّه اختلف معه كاختلافه مع المعتزلة والشّيعة في مقالات، واتّهمه باعتناق المانويّة عند ردّه بعضاً من فكره التي كانت فكره بشكل أو بآخر، إذ ألّف رسالات، ولّما كان يرفض مقالات الأنبياء ويؤمن بخرافات المانويّة، رأى أنّه يستحقّ اللّوم.[1]

وهناك تسعة عشر كتاباً لابن الرّاونديّ ذُكرت في كتب مثل الفهرست لابن النّديم، وكشف الظّنون لحاجي خليفة، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، ومعاهد التّنصيص للعبّاسيّ، ووفيات الأعيان لابن خلّكان، وكتاب الانتصار للخيّاط المعتزليّ، وهي كالتّالي:

كتاب الأسماء والأحكام 2- كتاب الابتداء والإعادة 3- كتاب خلق القرآن 4ـ كتاب البقاء والفناء 5- كتاب لا شيء موجود 6- كتاب الطّبائع 7- كتاب اللّؤلؤة في تناهي الحركات 8- كتاب الإمامة 9- كتاب فضيحة المعتزلة 10-كتاب القضيب 11- كتاب التّاج الذي يثبت فيه قدم العالم 12- كتاب التّعديل والتّحوّل 13- كتاب الزّمرّد 14- الكتاب الفريد الذي سبّ فيه النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم 15- كتاب الدّامغ 16- كتاب البصيرة 17- كتاب في التّوحيد 18ـ كتاب الزّينة 19- كتاب اجتهاد الرّأي.[2]

كما ألف كتباً في ردّ الوحي، وكتب في ردّ الأنبياء ورسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، ويُقال: إنّه كتب كتباً لليهود والنّصارى والجبريّين والمعطّلة، كما أخذ ثلاثين ديناراً من الرّافضة؛ وألّف كتاب الإمامة لهم، وقد زاد تأليف تلك الكتب من سخط العامّة، فكتب الكثيرون كتباً ردّوا فيها عليه؛ منهم الخيّاط المعتزليّ، وأبو سهل نوبختيّ، وأبو الحسن الأشعريّ،

(1) زرين كوب، عبد الحسين، در قلمرو وجدان ، ص 262.
(2) محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار، ص ص 199 و 205.

وأبو منصور الماتوريديّ، وقد ثار المعتزلة بوجه فكره طالبين من الملك أن يقتله، فهرب إلى الكوفة، واختفى في بيت، ومات هناك.[1]

39ـ أبو حاتم الرّازيّ (تُوفّي سنة 322 للهجرة):

أحمد بن حمدان بن أحمد، من المفكّرين والمؤلّفين ودعاة الإسماعيليّة الكبار في إيران، وهناك نقاش مستمرّ بين المؤرّخين والعلماء في أصوله هل هي عربيّة أم فارسيّة، لكنّ الأقرب إلى الواقع أنّه فارسيّ.[2] كان بليغاً وتمكّن من استمالة الأمراء وعامّة النّاس إلى مذهبه، وتولّى مهمّة الدّعوة الإسماعيليّة في مختلف المناطق، فعلت رتبته حتّى رأس الإسماعيليّة، كما استطاع اجتذاب حاكم طبرستان مرداويج إلى اتّباعه.[3]

لكن كلّ ذلك لم يدم طويلاً إذ ما لبث أن أفل نجمه، وقيل: إنّه زعم أنّ إماماً سيظهر قريباً. لكنّ ذلك لم يحدث، فغضب النّاس منه، وقرّروا قتله. وورد في رواية أخرى؛ تبدو أقرب إلى الحقيقة، أنّ مرداويج كان يدعم الإسماعيليّة في بداية الأمر، لكنّه غضب منهم عام (321) للهجرة، وقتلهم، فلم يبق أمام أبي حاتم سبيل إلى الحياة الخفيّة، وقال بعضهم: إنّه قُتل.[4]

وأمّا بالنّسبة لفكره فقد قالوا: إنّه لم يكن إسماعيليّاً أوّل الأمر، لكنّه اعتنق مذهبهم فيما بعد، وصار من دعاة الإسماعيليّة، لكنّ ابن النّديم يرى أنّه كان يؤمن بالاثنين في بداية الأمر، ثمّ صار دهريّاً، واعتنق الزّندقة فيما بعد، وكان يفضّل القدر على القضاء دائماً، والسّبب هو أنّ القدر هو التّقدير،

(1) ابن المرتضي، المنيه والامل، ص 53.
(2) جلالي مقدم، مسعود، «ابوحاتم رازي»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 5، 1372، ص ص307ـ308.
(3) دفتري، فرهاد، تاريخ عقايد اسماعيليه، ترجمة دكتر فريدون بدره‌اي، 1376، ص143.
(4) جلالي مقدم، مسعود، ابوحاتم ، ص 308.

والقضاء تفضيل، فالتّفضيل لا يتمّ إلّا بعد التّقدير.[1]

40ـ أبو حيّان التّوحيديّ (310- 414 للهجرة):

عليّ بن محمّد بن عبّاس، فيلسوف وأديب كبير في عصره. قال ابن الجوزيّ في تاريخه: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرّاونديّ وأبو حيّان التّوحيديّ وأبو العلاء المعريّ؛ وأشرّهم على الإسلام أبو حيّان التّوحيديّ.[2]

لكن لم يُعثر على ما يدلّ على هذا المعنى في آثار أبي حيّان، وقد يمكن تلخيص أسباب اتّهامه بالزّندقة فيما يلي:

- سريع الغضب.
- واجه كبار الشّخصيّات مثل ابن العميد وصاحب بن عبّاد، اللّذين كان لهما أنصار كثر.
- عادى المتكلّمين.
- شتم كبار المذاهب.

تفوّه ببعض من العبارات التي تدلّ على تحرّره فكريّاً، فأثار الرّأي العامّ في وجهه، وقد أدّى هذا إلى تكفيره.[3]

ومن الأسباب الأخرى التي جعلته يميل نحو الزّندقة، معاناته من الفقر على غرار ابن الرّاونديّ، فخلّفت في نفسه التّمرّد نتيجة تغيير أحوال العامّة، كما كان يقرأ الفلسفة، وله علاقات بالفلاسفة، وله أقوال في هذا الباب، فزاد ذلك الأمر من حدّة معارضة المتشرّعين له، وجعلهم يسمّونه

---

(1) المصدر ذاته ص 309.

(2) ابن الجوزي، ابي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الامم والملوك، ص 185.

(3) ذكاوتي قراگزلو، عليرضا، «ابوحيان توحيدي»، دايرةالمعارف بزرگ اسلامي، ج ، 1372، ص 14.

زنديقاً.[1]

41. أبو العلاء المعرّيّ (تُوفّي سنة 448 للهجرة):

عالم اللّغة والشّاعر الشّهير، تتلمذ في حلب على يد محمّد بن عبد الله، وترك مؤلّفات ورسائل كثيرة، وله في الشّعر دواوين كثيرة، مات في الثّالث عشر من ربيع الأوّل عام (448) للهجرة.[2]

وقد كان السّبب في رميه بتهمة الزّندقة تبنّيه فكراً ممزوجة بالشّكّ وعدم الإيمان بالأديان والأنبياء، وقد تجلّى ذلك في أشعاره مماثلاً لما تفوّه به ابن الرّاونديّ والرّازيّ. ويعزو عبد الحسين زرين كوب أسلوب حياته؛ وبخاصّة أكل النّباتات وعدم الزّواج إلى نزعته نحو الزّندقة.[3] غير إنّ ابن خلّكان يقول: عدم تناول اللّحوم وعدم الرّغبة بأيّ امرأة من فكر مذهب حكماء الهند.[4] كما كتب عمر فرّوخ عن أبي العلاء المعريّ: ظنّ جماعة أنّه زنديق، لكنّه في الواقع زاهد.[5]

بعض من الزّنادقة الآخرين:

اتّهم بعض من الهاشميّين بالزّندقة، مثل الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العبّاس بن عبد المطلب، وعبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب.[6]

كما اتّهم بعض من الكتّاب وأبناء الوزراء بالزّندقة؛ منهم روح بن

(1) زرين‌كوب، عبد الحسين، در قلمرو وجدان، ص 265.
(2) السنجري، احمد بن عثمان بن علي بن احمد الشجاع، منظر الانسان ترجمة وَفيات الاعيان، تصحيح و تعليق دكتر فاطمه مدرسي، ج1، 1381، ص85.
(3) زرين‌كوب، عبد الحسين، در قلمرو وجدان، ص 265.
(4) السنجري، احمد بن عثمان بن علي بن احمد الشجاع، منظر الانسان، ص87.
(5) فروخ، عمر، عقايد فلسفي ابوالعلاء فيلسوف معره، ترجمه حسين خديوجم، 1346، ص64، راجع: آقاياني چاوشي، جعفر، آيا خيام و ابوالعلا معري زنديق بوده‌اند، مجله فرهنگ، 1384، ص41ـ73.
(6) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 201.

حاتم، إذ كان والده والياً على البصرة، وكذلك اثنان من أبناء أبي عبيدة وزير المهديّ، ومحمّد بن عبد الملك الزّيّات؛ وهو كاتب عيسى بن موسى، و يزيد بن الفضل كاتب الخليفة المنصور.[1] وهناك الكثير من الأشخاص في تاريخ إيران اتّهموا بالزّندقة، غير إنّه ما بقي منهم اسم واندثرت كتبهم، أو اتّهمهم خصومهم بالزّندقة كذباً، إذ كان إيمانهم بالإسلام وعدم انتمائهم للزّندقة واضحاً للجميع، ولم تكن زندقتهم إلّا تهمة.

ونكتفي هنا بذكر أسمائهم: ابن طالوت، وابن عديّ الحريزيّ، وغسّان الرّهاويّ، ووضّاح الشّرويّ، ومحمّد بن زياد، ويزيد بن فيض، ويونس بن هارون، وجميل بن محفوظ، وقاسم بن زنقطة، وعمارة بن حويبة البحتريّ، وإبراهيم النّظّام، وأبو ذرّ الصّيرفيّ، وسيف بن عمرو، وأبو حفص الحدّاد، وأبو نوّاس، وأبو مسلم الخراسانيّ، وبابك، وأفشين، ومحمّد بن أيّوب الملكيّ، وحتّى الحلّاج الصّوفيّ. حتّى قيل عن دعبل الذي يؤمن الجميع بتشيّعه: وما يلحقني الشّكّ في أنّ دعبلاً بن عليّ لم يكن له دين، وكان يتظاهر بالتّشيّع، وإنّما غرضه التّكسّب، ولا أرتاب في أنّ دعبلاً كان على رأي الحكمِيّ «أبي نوّاس» وطبقته، والزّندقة فيهم فاشية.[2]

آخر الكلام:

دارت القضيّة الجوهريّة التي أراد هذا البحث الخوض في ثناياها حول أسئلة جمّة، منها أصول مفردة الزّندقة وما تحمله من معنى، كذلك حول

---

(1) زرين كوب، عبد الحسين، زندقه، ص 114.

(2) امين، احمد، ضحي الاسلام، ص 190 و 204 و ناطق، ناصح، بحثي دربارة، ص 168 و رضازاده لنگرودي، رضا، «زندقه در سدههاي، ص 125 و جلالي نائيني، سيد محمد، ثنويان، ص 266 و الجاحظ، ابي عثمان بن بحر، الحيوان ، ص ص 447 ـ 448 و عمر، فاروق، «حول زندقة بشار بن بُرد» بحوث في التاريخ العباسي ، ص288 ـ 289 و الموسوي العلوي، شريف المرتضي علي بن الحسين، امالي، ج 1، ص148 و

Vajda، G.، ZÍndīqs ...، pp. 179- 229.

مفهومها قبل الإسلام في إيران ومن سُمّوا بها؛ كما بحثنا في معناها في العهد الإسلاميّ والتّغييرات التي طرأت عليها، ونظرنا أخيراً في التّاريخ بحثاً عن الفئات أو الأشخاص الذين رُموا بهذه التّهمة.

وللإجابة عن تلك الأسئلة، رجعنا في الفصل الأوّل إلى بدايات ظهور مفردة الزّندقة مكانيّاً وزمنيّاً؛ وفيما يتعلّق بأصول المفردة، كان لفئتين رأيان أهمّ ممّا سواهما، وقد درسنا الأمر، فالفئة الأولى ترى أنّ لمفردة (زنديك) أصولاً أفيستائيّة. وقد ذهبوا إلى أنّ المفردة استُخدمت دائماً إلى جانب مفردة Yātumant بمعنى السّاحر. وبناء عليه فإنّ مفردة (زنديك) مأخوذة من Zanda الأفيستائيّة التي تعني الملحد، ولمّا كان ماني - بحسب عقيدة الزّرادشتيّين - سمّى نفسه نبيّاً بالسّحر والكذب والتّزوير، وادّعى الإتيان بديانة جديدة، فقد سُمّي (زنديكاً) ZandĪk وقد أوضحنا في هذه الدّراسة أنّ هذا الرّأي خاطئ، وحجّتنا في هذا ما أتى به "بيلي" حول أصول المفردة، إذ قارن بيلي بين مفردة $\sqrt{\text{Zand}}$* السّغديّة التي تعني الغناء؛ واستنتج أنّ مفردة Zanda الواردة في أفيستا تعني المغنّي، وبعد التّطوّر الدّلاليّ للمفردة، استُخدمت بمعنى السّاحر، ولا علاقة لها بمفردة (زنديك) التي استُخدمت لوصف ماني ومزدك، أمّا فئة أخرى؛ منها شيدر ونيبورغ ومهرداد بهار، فيرون أنّ مفردة (زنديك) ZandĪk ذات الأصول الفارسيّة الوسطى مأخوذة من مفردة Zantay الأفيستائيّة التي تعني التّوعية والمعرفة، وأنّ هذه المفردة مأخوذة من $\sqrt{\text{Zan}}$ بمعنى المعرفة.

ووردت هذه المفردة في الفارسيّة الوسطى بشكل Zand وبلاحق Īk وتعني ترجمة أفيستا وشرحه. ويمكن القول حينئذ: إنّها تعني ZandĪk أي أصحاب التّأويل.

أمّا بالنّسبة لمعناها واستخدامها في النّصوص، فإنّ علينا القول: إنّ الزّنادقة أدّوا أعمالاً مهمّة في تاريخ إيران قبل الإسلام وبعده، وما أكثر

من قُتلوا بهذه التّهمة، أمّا فيما يتعلّق بمعناها بعد الإسلام، فإنّها على الرّغم من إطلاقها لأوّل مرّة على ماني، إلّا أنّ معناها الحقيقيّ يجد مدلوله حول مزدك، وقد استُخدمت للإطلاق على ماني مجازاً واستعارة، وكما قلنا من قبل: الزّنديق هو من يقدّم تأويلاً وتفسيراً جديداً لدينه، بينما لم يقدّم ماني أيّ تفسير لدينه؛ بل جاء بدين جديد مركّب من الأديان الثّلاثة الشّهيرة المسيحيّة والزّرادشتيّة والبوذيّة، إلّا أنّ الدّيانة المزدكيّة التي قدّمت تفسيراً وتأويلاً للدّيانة الزّرادشتيّة؛ وكان يطالب بإجراء إصلاحات جديدة لا تخرج عن أطر الدّيانة الزّرادشتيّة.

وردت مفردة الزّنديق في العصر الإسلاميّ حاملة معنيين: عامّ وخاصّ، وهي في المعنى الخاصّ تُطلق على من اعتقد بمعتقدات ماني ومزدك وفيما بعد على أتباع الدّيانات الإيرانيّة، أمّا في المعنى العامّ، فسُمّي بها كلّ من قال بالتّأويل والتّفسير، وكذلك الملحد والمنافق والظّاهريّ؛ وأُطلقت بوجه عامّ على كلّ من أُريد إقصاؤه من السّاحة.

وعلى الرّغم من أنّ الزّندقة لها أسس فارسيّة، إلّا أنّ بعضاً من النّصوص تخبرنا عن رواجها في العصر الجاهليّ بين العرب، أمّا في العصر الإسلاميّ ـ وإن وصلتنا روايات منسوبة إلى النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، وردت فيها مفردة الزّندقة إضافة إلى أخبار عن مواجهة بين الإمام عليّ عليه السّلام والزّنادقة في بعض النّصوص ـ إلّا أنّ المفردة لم تُستخدم في القرن الأوّل للهجرة إلّا ما قلّ وندر، بيد أنّ استخدامها في نهاية العصر الأمويّ وبداية العصر العبّاسيّ، أي القرن الثّاني وخاصّة منتصفه؛ انتشر شيئاً فشيئاً، وشاعت بين المسلمين.

وتنقسم الزّندقة إلى ثلاثة أقسام: دينيّة ثقافيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة، وإن كانت الثّقافيّة منها تنطوي على الدّينيّة، لكنّ الأهمّ منها هي الدّينيّة.

وإضافة إلى منبت هذه المفردة وأنّها أوّل ما استُخدمت، أُريد بها مؤسّس إحدى الدّيانات الفارسيّة؛ فإنّنا لتلك الأسباب مجتمعة؛ خصّصنا قسماً للحديث عن الزّندقة الدّينيّة التي تشتمل على أصحاب الدّيانات الفارسيّة؛ منها الزّرادشتيّة، والمانويّة، والمزدكيّة، والخرّميّة.

أمّا في العهد الإسلاميّ فقد أطلقت الزّندقة أوّلاً على أتباع ماني، لكنّها ضمّت كلّ الدّيانات الفارسيّة حتّى الزّرادشتيّين الذين قال عنهم النّبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم: سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب. وخاصّة بعد تكوين مجموعات معارضة للإيرانيّين.

وتنضوي تحت الزّندقة الثّقافيّة – الاجتماعيّة فئات متعدّدة كالفلاسفة والمتكلّمين وبعض من الفرق المنحرفة مثل الواقفيّة والقدريّة والشّعراء والهزليّين، والصّوفيّة والغلاة والإباحيّين؛ أمّا الإباحيّون فهم من لا يلتزمون بأحكام الشّرع، ولا يبتعدون عن المحرّمات، ولا يقومون بالواجبات؛ ويظهرون ذلك في أقوالهم بصريح العبارة. كما قال أبو نوّاس بصريح العبارة عند طلبه شرب الخمر:

فإن قالوا حرام فقل حرام ولكِنّ اللّذاذَةَ في الحَـرامِ

أمّا الصّوفيّة والغلاة، فزيادة على النّقص في عقائدهم، هناك سبب آخر لإطلاق الزّندقة عليهم، وهو فكرهم الإباحيّة والقاضية بترك الواجبات.

كما وضعنا الشّعوبيّة في قائمة هذه الفئة، ودرسنا علاقتها بالزّندقة، وقلنا: إنّ مفردة الشّعوبيّة، أُخذت من الآية الشّريفة «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...» وتطرّقنا إلى أهدافها الرّئيسة التي تجلّت في المطالبة بالمساواة الإسلاميّة؛ مع أنّه لا يمكن رفض علاقة الشّعوبيّة بالزّندقة، إلّا أنّ ما قاله العرب المتعصّبون من أنّ الشّعوبيّة هي السّبب الرّئيس في ظهور الزّندقة؛ لا يمتّ إلى الحقيقة بصلة، ذلك أنّهم طالبوا أوّل الأمر بالمساواة

الإسلاميّة، وفي الحقب التّالية ـ وإن عارض بعضهم الإسلام ـ إلّا أنّ أكثرهم آمن بالإسلام، ومقت العرب، وقد جعل العرب من عربيّة القرآن وسيلة للتّفاخر وللهيمنة على الشّعوب الأخرى، وعدّوا أنفسهم أفضل مَنْ خَلَقَ اللهُ.

وقد أشرنا في دراسة أسباب انتشار الزّندقة إلى ثلاثة عوامل: ثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة، وتمكن الإشارة عند الحديث عن الأسباب الثّقافيّة إلى حركة التّرجمة والثّقافات المختلفة في المجتمع الإسلاميّ؛ ذلك أنّ ترجمة الكتب غير العربيّة؛ وإن كانت بدأت منذ نهاية العصر الأمويّ ـ إلّا أنّها كانت قليلة، وقد ازدهرت في العصر العبّاسيّ بدعم الخلفاء والوزراء، وتُرجمت إلى العربيّة كتب كثيرة في مختلف المجالات مثل الطّبّ والنّجوم والفلسفة؛ وأدّت معرفة المسلمين بعلوم جديدة بالنّسبة إليهم كالمنطق والفلسفة إلى خروجهم من دائرة الإيمان الفطريّ! فالمسلم الذي كان يصدّق كلّ رواية تأتيه من أيّ كان، أصبح يقيمها بالعقل، فصعب عليه القبول بالقضايا التي لم يرها. وقد أدّى إدخال العقل في مختلف القضايا إلى رفض الكثير من القضايا الوجيهة الواردة آنفاً وإلى تكوين الكثير من الفرق والنّحل الجديدة.

ويمكن القول من جهة أخرى: إنّ الثّقافات المختلفة بين المسلمين كالفارسيّة واليونانيّة والمسيحيّة واليهوديّة والهنديّة؛ وتعرّف المسلمين إلى تلك الثّقافات والتّقاليد والمذاهب؛ أدّى إلى نوع من التّوتّر الفكريّ، وانتهى بتكوين الزّندقة في صفوف المسلمين.

ومن الأسباب الاجتماعيّة الكامنة وراء انتشار الزّندقة، تمكن الإشارة إلى الرّفاهية والمجون والغناء والموسيقى والنّسيج الاجتماعيّ للمسلمين، كما إنّ الغنائم التي حصل عليها المسلمون من فتوحاتهم؛ إضافة إلى الجوائز السّنيّة والصّلات الجمّة للخلفاء الأمويّين لبعض من المسلمين لتشتيت انتباههم عن الاهتمام بأمور الحكم؛ جعل المسلمين أثرياء، وأدّت تلك

الثّروة إلى نزوع الأجيال التّالية نحو التّسلية واللّهو واللّعب، وفيما بعد، شهدنا بدخول أسرى المناطق المفتوحة إلى الأرضين الإسلاميّة وتركيب اللّحن الفارسيّ والرّوميّ بالغناء العربيّ؛ شهدنا انتشار الغناء والموسيقى في الأرضين الإسلاميّة، خاصّة في الحجاز، وقد أضعفت تلك القضايا التزام المسلم بالأحكام الإسلاميّة، وانتهت إلى شيوع الإلحاد، وأدّى ذلك في النّهاية إلى تفشّي الزّندقة بمفهومها الإباحيّ.

كما أدّى النّسيج السّكّانيّ للبلاد الإسلاميّة المكوّن من الفرس والرّوم والمسيحيّين واليهود والهنود إلى انتشار فكرهم وعقائدهم وتركيبها؛ ومن ثمّ انتشار فكر تركيبيّة؛ إذ دخلت الكثير من الفكر الخاطئة في التّعاليم الإسلاميّة، منها الإيمان بالتّناسخ، وتغلغلت الإسرائيليّات في الرّوايات الحديثيّة والتّفاسير الإسلاميّة للقرآن.

أمّا الأسباب السّياسيّة في انتشار الزّندقة فهي: فساد الحكّام، والحال السّياسيّة الحرّة، وإقصاء المنافسين، وعدم اختلاف العبّاسيّين والأمويّين عند الفرس.

إنّ الكثير من الحكّام والخلفاء خاصّة في عهد الأمويّين ومنذ زمن يزيد بن معاوية لم يلتزموا بالأحكام الشّرعيّة، وكانوا يقترفون الذّنوب جهراً، أو ينكرون مسلّمات الدّين الإسلاميّ، وقد زادت حدّة هذه القضايا منذ العصر العبّاسيّ، وكان المهديّ العبّاسيّ أوّل من روّج للغناء وشرب الخمر في بلاط الخلفاء، وتحوّل الفساد في البلاط العبّاسيّ منذ ذلك الحين إلى ظاهرة مألوفة.

كما وفّر الجوّ السّياسيّ الحرّ النّاجم عن اندلاع الخلافات الدّاخليّة التي عصفت بصفوف الأمويّين؛ إضافة إلى الصّراع الأمويّ العبّاسيّ والفراغ النّاتج عن غياب السّلطة بعد انهيار الأمويّين حتّى استلام العبّاسيّين سدّة الحكم؛ وفّر كلّ ذلك الأرضيّة لظهور فرق ونحل ومعتقدات مختلفة،

وانتشارها؛ وبعدما تربّع العبّاسيّون على عرش السّلطة، ومارسوا الظّلم بحقّ الفرس، اندثرت آمال الفرس بالتّخلّص من ظلم العرب وممارستهم التّمييز بحقّهم، فبدأ الفرس بعدما لمسوا ردّة فعل العبّاسيّين ـ وعلى وجه التّحديد بعد مقتل أبي مسلم الخراسانيّ ـ يخطّطون لمحاربتهم. فقاموا بوحي من ماضي فارس والدّيانات الفارسيّة بمحاربة المسلمين مستهدفين شرعيّة الخلافة العبّاسيّة، وسعوا في نشر المعتقدات الفارسيّة، ولجأ بعضهم إلى النّضال المسلح.

ووقف الخلفاء العبّاسيّون في وجه الزّنادقة بعدما استشعروا خطرهم، فبدأ كبحهم منذ عصر المنصور، وتحوّلت المواجهة في عصر المهديّ إلى مواجهة منظّمة، وأُنشئ ديوان خاصّ باسم ديوان الزّنادقة، رأسه من دُعي «صاحب الزّنادقة» واتّهم بعض من النّاس بالزّندقة بحقّ أو بظلم، فتمّ محقهم، واستمرّت وتيرة القسوة في معاملتهم حتّى عصر ابن النّديم، إذ يقول: إنّ عددهم لا يتجاوز خمسة.

وعلينا القول أخيراً: إنّ الزّندقة تيّار أُطلق أوّل الأمر على المانويّين، ثمّ تطوّر دلاليّاً، ليُطلق على كلّ الدّيانات الفارسيّة، ثمّ اشتمل على فئات كالإباحيّين والشّعراء والهزليّين والفلاسفة والمتكلّمين، وإنّ الكثير ممّن رُموا بتهمة الزّندقة، لم يكونوا زنادقة، إنّما كانت الأسباب السّياسيّة وراء ذلك، وانتهى أمر الزّنادقة بقمع الخلفاء العبّاسيّين بأشدّ صوره، وصار أمرهم كما صار أمر ماني وأتباعه.

المراجع الفارسيّة والعربيّة

ـ آذرنوش، آذرتاش، «أبان بن عبد الحميد لاحقی» دايرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1368، (347–349)

ـ آذرنوش، آذرتاش، راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، 1374

ـ آسموسن، جس پ، «تاریخچهِي پژوهش‌های مانوی» در آیین گنوسی و مانویه، ویراستهٔ میرچا الیاده، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، انتشارات فکرروز، 1373

ـ آصفی (مهدوی دامغانی)، تاجماه، آسمان و خاک (الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1376

ـ آقایانی چاوشی، جعفر، «آیا خیام و ابوالعلاء معری زندیق بوده‌اند؟»، مجله فرهنگ، شماره 53 ـ 54، سال 18، 1384، (41–73)

ـ آقايي، سید مجتبی، «مزدك، اصلاح طلبي وفروپاشی»، مجله هفت آسمان، شماره 12 و 13، صص 131 – 168، 1381.

– التّهایم، فرانتس وروت استیل، تاریخ اقتصاد دولت ساسانی، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1382

ـ آموزگار، ژاله و أحمد تفضلی، زبان پهلوی و ادبیات و دستور آن، چاپ دوم، تهران، انتشارات معین 1375

ـ ابن ابی الحدید، عبد الرحمن بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قاهره، دار إحياء الكتب العربيّة، 1385 هـ.

ـ ابن الأثير، أبوالحسن عليّ بن أبي الكرم الشّيبانيّ، الكامل فی التّاريخ، تحقيق عليّ شيری، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1408 هـ.

ـ ابن العبريّ، غريغوريوس الملطيّ، تاريخ مختصر الدّول، قاهره، دار الآفاق العربيّة، 1421 هـ.

ـ ابن بلخی، فارس نامه، به سعی و اهتمام و تصحیح: گای لیسترانج و رینولدالنّ نیکلسون، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب، 1362

ـ ابن تیمیه حرّانی، أحمد، مجموعة الرسائل الكبرى، رياض، دارالوفاء، 1418 هـ.

ـ ابن الجوزيّ، المنتظم فی تاريخ الأمم والملوك، دراسة وتحقيق محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت ـ لبنان، دارالكتب العلميّة، 1412 هـ.

ـ ابن الجوزيّ، عبد الرّحمن بن عليّ بن محمّد، الموضوعات، تحقيق عبد الرّحمان محمّد عثمان، مدينة، المكتبة السّلفيّة، 1386 هـ.

ـ ابن الجوزيّ البغداديّ، جمال الدّين أبو الفرج عبد الرّحمان، تلبيس إبليس، بيروت، دارالرّائد العربيّ، 1368 هـ.

ـ ابن حنبل، أحمد، مُسند أحمد، بيروت، دار صادر.

الرّدّ على الزّنادقة و الجهميّة، القاهرة، المطبعة السّلفيّة ومكتبها، 1399 هـ.

ـ ابن خلدون، عبد الرّحمان، تاريخ ابن خلدون، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1406 هـ.

ـ ابن خلّكان، أبو العبّاس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن أبي بكر، وفيات الأعيان، بيروت، دار صادر.

ـ ابن سلامة، محمّد، دستور معالم الحكم، قمّ مكتبة المفيد.

ـ ابن عبّاس، عبد الرّحمان، معاهد التّنصيص على شواهد التّخليص، القاهرة، بدون انتشارات، 1374.

ـ ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد، العقد الفريد، به كوشش أحمد أمين و ديگران، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1982 ميلاديّ.

ـ ابن العبريّ، تاريخ إيران باستان به روايت ابن العبريّ، ترجمة محمّد جواد مشكور، تهران، چاپخانه موسوى، 1326.

ـ ابن عدّ الجرجانيّ، عبد الله، الكامل فی ضعفاء الرّجال، تحقيق سهيل زكّار،

بيروت، دار الفكر، 1409 هـ.

ـ ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق عليّ يشربيّ، بيروت، دار الفكر، 1415 هـ.

ـ ابن الفقيه، مختصر البلدان، ترجمة ح. مسعوديّ، تهران، انتشارات بنياد فرهنگ إيران، 1349.

ـ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشّعر والشّعراء، بيروت، دارالكتب العلمية، 1964 ميلادي.

ـ تأويل مختلف الحديث، تحقيق إسماعيل السّعوديّ، بيروت، دار الكتب العلميّة.

ـ ابن قدامة، عبد الله، المغني، بيروت، دارالكتب العربيّة، 1405 هـ.

ـ ابن كثير الدّمشقيّ، إسماعيل، البداية والنّهاية، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1413 هـ.

ـ ابن المعتزّ، طبقات الشّعراء، تحقيق عبد السّتّار أحمد فراج، الطّبعة الرّابعة، القاهرة، دار المعارف، 1375 هـ.

ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، مؤسّسة التّاريخ العربيّ، 1416 هـ.

ـ ابن النّديم، محمّد بن إسحاق، الفهرست، ترجمة م. رضا تجدد، تهران، انتشارات أساطير، 1381

ـ مانى به روايت ابن نديم، ترجمة دكتر محسن أبو القاسميّ، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوري، 1381.

ـ ابن وادران، حسين بن محمّد، تاريخ العبّاسيّين، تحقيق منجي الكعبيّ، بيروت، دارالغرب الإسلاميّ، 1993 ميلاديّ.

ـ ابن رسته، الأعلاق النّفيسة، ترجمة وتعليق دكتر حسين قره چانلو، تهران، انتشارات أمير كبير، 1365.

ـ أبو القاسميّ، محسن، دينها وكيشهاى ايرانى در دوران باستان، تهران، انتشارات هيرمند، 1382

ـ ريشه شناسى (اتيمولوژى)، تهران، انتشارات ققنوس، 1384.

ـ أبو ريا، محمود، الأضواء على السّنّة النّبويّة، بيروت، دار الكتاب الإسلاميّ، 1394 هـ.

ـ أبو زهرة، محمّد، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ترجمة عليّ رضا إيمانيّ، قمّ، انتشارات مركز مطالعات و تحقيقات اديان ومذاهب، 1384.

ـ أبو يعقوب، أحمد، تاريخ اليعقوبيّ، ترجمة محمّد إبراهيم آيتى، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 137.

ـ إسماعيل، عزّ الدّين، فى الأدب العبّاسيّ، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1975 ميلاديّ.

ـ اشپولر، برتولد، إيران در قرون نخستين اسلامى، ترجمة جواد أفلاطوني، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1373.

ـ الأصفهانيّ، أبو الفرج، الأغاني، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1963 ميلاديّ.

ـ الأغاني (برگزيده)، ترجمة وتلخيص وشرح از محمّد حسين مشايخ فريدنى، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1368.

ـ الأصفهانيّ، حمزه بن حسن، تاريخ پيامبران و شاهان، ترجمة دكتر جعفر شعار، چاپ دوم، تهران، انتشارات اميركبير، 1367

ـ الأفنديّ، محمّد علاء الدّين، تكملة حاشية ردّ المحتار، بيروت، دار الفكر، 1415 هـ.

ـ إقبال آشتيانى، عبّاس، شرح حال عبد الله بن المقفع، تهران، انتشارات أساطير، 1382

ـ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ترجمة عبّاس خليلي، تهران، مطبعة المجلس، 1315.

ـ فجرالإسلام، ترجمة عبّاس خليليّ، تهران، انتشارات إقبال و شركاء، 1377.

ـ الأمين، شريف يحيى، فرهنگ نامه فرقه هاى اسلامى، ترجمة وپژوهش محمد رضا موحدي، تهران، انتشارات باز، 1378.

ـ الأندلسيّ القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق دكتور حسين مؤنس، القاهرة، نشر دار المعارف، 1993 ميلاديّ.

ـ الأنصاريّ الشّافعيّ المصريّ، عبدالوهّاب بن أحمد بن عليّ، الطّبقات الكبری، طبعه وصحّحه خليل المنصوری، بيروت- لبنان، دارالكتب العلميّة، 1418 هـ .ق

أنصاری دمشقی، شمس الدّين محمد بن ابی طالب، نخبه الدّهر فی عجائب البرّ و البحر، ترجمه دکتر سيد حميد طبيبيان، تهران، انتشارات اساطير، 1382

ـ انصاری، مرتضی بن محمد امين، المكاسب، قم، بدون انتشارات، 1415 هـ.ق

ـ اوشيدری، جهانگير، دانشنامة مزديسنا، تهران، نشر مرکز، 1371

ـ ايمان‌پور، محمد تقی، «رويارويی مانی با زرتشتيگری در دورة ساسانی»، مجله دانشکدة ادبيات وعلوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره دوم، سال 24، تابستان 1370 (397-414)

ـ باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، به کوشش نجيب مايل هروی، تهران، نشر نی، 1371

ـ باستانی پاريزی، محمّد ابراهيم، اخبار ايران از الکامل ابن اثير، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1349

ـ باقری، مهری، «تابعه مانی»، نشريه دانشکده ادبيات و علوم انسانی دانشگاه تبريز، شماره 166، سال 41، 1377، (25-48)

ـ دين‌های ايران باستان، تهران، نشر قطره، 1385

ـ بحرانی، سيدهاشم، مدينه المعاجز، تحقيق عزت‌الله مولايی‌همدانی، بی‌جا، مؤسسه المعارف الاسلاميه، 1414 هـ.ق

ـ بخاری، محمد بن اسماعيل، خلق افعال العباد، بيروت، مؤسسه الرسالة، 1404 هـ .ق

ـ بدوی، امين عبدالحميد، الفضة فی الادب الفارسی، قاهرة، دارالمعارف، بی‌تا.

ـ بدوی، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد فی الاسلام، قاهره، بدون انتشارات، 1945 ميلادی

ـ بُرنا مقدم، محمد، درآمدی بر سير انديشه در ايران، تهران، انتشارات جهان کتاب، 2536 خورشيدی (1356)

ـ بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ترجمه الفرق بين الفرق در تاريخ مذاهب اسلامی، به خامه و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، چاپ سوم، تهران، انتشارات اشراقی، 1358

ـ بغدادی، خطيب، تاريخ بغداد، بيروت، دارالكتاب العربی، بی‌تا

بغدادی، محمد بن حبيب، المنمق فی اخبار قريش، تصحيح خورشيد أحمد فاروق، بيروت، عالم الكتب، 1405 هـ.ق

ـ كتاب المحبر، تصحيح آنه ايلذه ليختن شتير، حيدر آباد دكن، 1361 هـ.ق.

ـ بلاذری، ابوالحسن، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد، بيروت، دارالكتاب العلميه، 1398 هـ.ق

ـ بلاذری، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الاشراف، تحقيق عبد العزيز الدّوری، بيروت، دار نشر فرانتس، 1398 هـ.ق

ـ بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، تاريخ بلعمی، تصحيح محمد تقی بهار (ملك الشّعراء) به كوشش محمد پروين گُنابادی، تهران، انتشارات زوّار، 1380

ـ بهار، محمد تقی، «مانی» در بهار و ادب فارسی، به كوشش محمد گُلبن، چاپ سوم، تهران، شركت انتشارات علمی وفرهنگی، 1382

بهار، مهرداد، «ديدگاه‌های تازه درباره مزدک» در جستاری چند در فرهنگ ايران، چاپ دوم، تهران، انتشارات فكر روز، 1374

ـ «زنديق» در جستاری چند در فرهنگ ايران، تهران، انتشارات فكر روز، 1374

ـ اديان آسيايی، چاپ چهارم، تهران، نشر چشمه، 1382

ـ البوطی، محمد سعيد رمضان، سلفيه، بدعت يا مذهب، ترجمة حسين صابری، مشهد، آستانه مقدس رضوی، بنياد پژوهش‌های اسلامی، 1375

بويس، مری، زردشتيان و باورها و آداب دينی آنها، ترجمه عسكر بهرامی، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس، 1381

ـ بيانی، شيرين، شامگاه اشكانيان و بامداد ساسانيان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 2535 خورشيدی (1355)

ـ البیرونی، ابوریحان محمد بن أحمد، الاثار الباقیه عن القرون الخالیه، تحقیق و تعلیق پرویز اذکائی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، 1380

ـ بی‌نام، تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم، به تصحیح دکتر رضا انزابی نژاد و دکتر یحیی کلانتری، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، 1373

ـ بی‌نام، مجمل التّواریخ و القصص ص، تصحیح ملک الشّعراء بهار، تهران نشر خاور، 1318

ـ پور جوادی، نصرالله، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1375

ـ پور داود، ابراهیم، «زندیق» در آناهیتا، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1343

ـ یسنا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1356

پور رضا، رسول، تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی باستان، تهران، ناشر مؤلف، 1385

ـ پوش، هانری شارل، «توسعه‌ی مانویت و بقای آن» در کتاب تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1381

ـ پیگولوسکایا، شهرهای ایرانی در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1367

تفضلی، أحمد، [مترجم]، مینوی خرد، به کوشش ژاله آموزگار، ویرایش سوم، تهران، انتشارات توس، 1380

ـ «ابالیش»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، 1368، (342)

ـ تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن، 1378

ـ تقی زاده، سید حسن، مانی و دین او، تهران، انتشارات فردوس، 1379

تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، مصر، دارالمعارف، 1963 میلادی

ـ توحیدی، ابوحیان، الامتاع و المؤانسة، بیروت، دار مکتبة الحیاة، بی‌تا

تهامی، غلامرضا، فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، تهران، شرکت سهامی انتشار،

1385

ـ التّهانوی، محمّد علی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق علی دحرج و دیگران، بیروت، لمکتبه- لبنان، 1996 میلادی

ـ ثعالبی نیشابوری، ابومنصور، ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب، پارسی گردان رضا انزابی نژاد، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، 1376

ـ ثعالبی، ابو منصور عبدالملک بن محمد، شاهنامه ثعالبی در شرح احوال سلاطین ایران، ترجمه محمود هدایت، تهران، انتشارات اساطیر، 1385

ـ ثعالبی، عبدالرحمن بن مخلوف، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر ثعالبی)، تحقیق عبدالفتاح ابوسنة و دیگران، بیروت، دار احیاء التّراث العربی، بی‌تا

ـ جاحظ، ابوعثمان عمروبحر، ثلاث رسائل، چاپ دوم، مطبعة السّلفیة، 1382 هـ.ق

ـ الحیوان، بتحقیق عبدالسّلام محمد هارون، بیروت، دار احیاء التّراث العربی، 1388 هـ.ق

ـ التّاج فی اخلاق الملوک، بیروت، دارالفکر، 1375 هـ.ق

ـ الحیوان، تحقیق عبدالسّلام هارون، مؤسسه الحلبی، قاهرة، 1966 میلادی

جام، أحمد، اُنس التّائبین، تصحیح و توضیح دکتر علی فاضلی، تهران، توس، 1368

ـ جامی، نورالدّین عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، 1370

ـ جلالی مقدم، مسعود، «ابوحاتم رازی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1372، (307-310)

ـ «ابن ابی العوجا»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1368، (688-690)

ـ آیین زروانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384

ـ تاریخچهٔ ادیان و مذاهب در ایران، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، 1385

ـ جلالی نائینی، سید محمد رضا، ثنویان در عهد باستان، تهران، انتشارات طهوری، 1384

ـ جمعی از نویسندگان، «ابن مناذر»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1370، (694–696)

ـ جمیلی، رشید، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری، ترجمهٔ دکتر صادق آئینه‌وند، تهران، انتشارات سمت، 1385

ـ جنابی، کاظم، تخطیط مدینه الکوفه، عراق، مجمع العلمی العراقی، 1386 هـ.ق

ـ الجهشیاری، ابوعبدالله محمد بن عبدوس، کتاب الوزراء و الکتّاب، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، بی‌جا، چاپ تابان، 1348

ـ جوالیقی، ابومنصور، المعرب من کلام‌الاعجمی‌علی المعجم، به کوشش أحمد محمد شاکر، قاهره، بدون انتشارات، 1361

ـ الجوزیه، ابن میثم، اغاثه اللهفان من مصاید الشّیطان، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، بدون انتشارات، 1358 هـ.ق

ـ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصّحاح اللغة، تحقیق أحمد بن عبدالغفور عطا، بیروت، دار العلم الملایین، 1407 هـ.ق

ـ حرانی، ابن شعبه حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النّشر الاسلامی، 1404 هـ.ق

ـ حسن، ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان، 2536 خورشیدی (1356)

ـ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1982 میلادی

ـ حصفکی، علاءالدّین، الدّر المختار، بیروت، دارالفکر، 1415 هـ.ق

حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع، تاریخ علوم و فلسفه ایرانی، تهران، انتشارات کومش، 1372

ـ حلبی، ابن زهرة حمزة بن علی، غنیة النّزوع الی علمی الاصول و الفروع، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصّادق، 1417 هـ.ق

ـ حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات اساطیر، 1373

ـ حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام، مشهد، مؤسسة آل البیت، 1394 هـ.ق

ـ الحمد، محمد عبدالحمید، الدّیانه الیزیدیه بین الاسلام و المانویه، چاپ رقه، 2001 میلادی

ـ حموی، یاقوت، معجم الادباء، ترجمه و پیرایش عبدالحمید آیتی، تهران، سروش، 1381

ـ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، 1413 هـ.ق

ـ الخانقاهی، ابونصر طاهر بن محمد، گزیده در اخلاق و تصوّف، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1347

ـ خسروی، خسرو، مزدک، تهران، انتشارات دنیای نو، 1359

خطیب بغدادی، أحمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، بیروت، دارالکتب العربی، 1405 هـ.ق

ـ تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1417 هـ.ق

ـ خفاجی، أحمد بن محمد، شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدّخیل، قاهره، بدون انتشارات، بی‌تا

ـ خوئی، ابوالقاسم، کتاب الطّهارة، قم، دارالهادی، 1410 هـ.ق

ـ خوب نظر، حسن، «مانی و تأثیر عقاید وی در اروپا»، مجله خرد و کوشش (دانشگاه پهلوی)، دفتر دوم، 1348

ـ خیاط، عبدالرحیم بن محمد ابوالحسین، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، به کوشش هنریکساموئل نیبرگ، قاهره، بدون انتشارات، 1925 میلادی

ـ دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمة دکتر فریدون بدره‌ای، چاپ

دوم، تهران، انتشارات فرزان، 1376

ـ دکره، فرانسوا، مانی و سنت مانوی، ترجمه دکتر عباس باقری، تهران، انتشارات فرزان روز، 1380

ـ الدّوری، عبدالعزیز، الجذور التّاریخیه للشعوبیه، بیروت، بدون انتشارات، 1962 میلادی

ـ العصر العباسی الاول، چاپ دوم، بیروت، دارالطّلیعه، 1988 میلادی

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه (ویرایش جدید)، دانشگاه تهران، 1373

ـ دینوری، ابومحمد عبدالله بن قتیبه، عیون الاخبار، تحقیق محمد اسکندرانی، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی، 1416 هـ.ق / 1996 میلادی

ـ دینوری، أحمد بن داود، اخبار الطّوال، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، نشر نی، 1366

ـ ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا، «ابوحیان توحیدی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1372، (410–416)

ـ ذهبی، شمس الدّین، تذکرة الحفاظ، بیروت، مکتبه الحرم المکی، بی‌تا

ـ سیر اعلام النّبلاء، بیروت، مؤسسه الرسالة، 1413 هـ.ق

ـ رئیس السّادات، سید حسین، اندیشه‌های کلامی شیعه، مشهد، نشر جلیل، 1382

ـ رئیس نیا، رحیم، از مزدک تا بعد، تهران، انتشارات پیام، 1358

ـ رازی، نجم الدّین، مرصاد العباد، با اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1383

ـ راشد محصل، محمد تقی]مترجم[، زند بهمن یسن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1385

ـ رضازاده لنگرودی، رضا، «زنده در سده‌های نخستین اسلامی» در جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران، فرهنگ نشر نو، 1385.

ـ رجائی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، چاپ سوم، تهران، نشر

توس، 1385

ـ زبیری، محمد مرتضی، تاج العروس، بیروت، دارالمکتبه – الحیاه، 1306 هـ.ق

ـ الزّرکلی، خیرالدّین، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، 1986 میلادی

ـ زریاب، عباس، «ابن مقفع»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1370، (662–680)

ـ «ابن راوندی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1374، (531–539)

ـ «ابوعیسی ورّاق»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، 1373، (82–88)

ـ زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران، انتشارات سخن، 1378

ـ «زندقه و زنادیق» در نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1353.

ـ تاریخ مردم ایران (1)، چاپ چهارم، تهران انتشارات امیرکبیر، 1373

ـ تاریخ مردم ایران (2)، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1372

ـ تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدّین کیوانی، تهران، انتشارات سخن، 1383

ـ در قلمرو وجدان، تهران، سروش، 1375

ـ روزگاران (گذشته باستانی ایران)، تهران، انتشارات سخن، 1375

ـ ژینیو، فیلیپ، ارداویراف نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چاپ دوم، تهران انتشارات معین، انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، 1382

ـ سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1380

ـ سامرائی، عبدالله سلوم، الشّعوبیّة حرکة مضادة للاسلام و الامة العربیة، عراق، منشورات وزارة الثّقافه و الاعلام، 1980 میلادی

ـ ستاری، جلال، حالات عشق مجنون، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، 1385

ـ مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، 1384

ـ سرکاراتی، بهمن، «اخبار تاریخی در آثار مانویان (مانی و بهرام)»، مجله دانشکدة ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره 116، زمستان 1354، (498–524)

ـ سزگین فؤاد، تاریخ نگارش‌های عربی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1380

ـ سعدی، ابوحبیب، القاموس الفقهی، بیروت، دارالفکر، 1408 هـ.ق

ـ سُلّمی، ابوعبدالرحمن، طبقات الصّوفیه، تحقیق نورالدّین شریبه، چاپ سوم، قاهره، مطبعه المدنی، 1406 هـ .ق

ـ السّنجری، أحمد بن محمد بن عثمان بن علی بن أحمد الشّجاع، منظر الانسان ترجمه وَفیات الاعیان، تصحیح و تعلیق دکتر فاطمه مدرّسی، ارومیه، انتشارات دانشگاه ارومیه، 1381

ـ سیوطی، جلال الدّین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، تاریخ الخلفاء، تحقیق محی‌الدّین عبد الحمید، بیروت، دارالجلیل، 1408 هـ .ق

ـ سیون، ون‌یه، «دین مانی در آسیای مرکزی و چین»، در نمیرم از این پس که من زنده‌ام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1374

ـ شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، بیروت، دارالفکر، 1403 هـ .ق

شروو، پرادز اکتور، عناصر ایرانی در کیش مانوی، ترجمه محمد شکری فومشی، تهران، انتشارات طهوری، 1382

ـ شکری الالوسی، السّید محمود، بلوغ الادب فی معرفه احوال العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا

ـ شکی، منصور، «درست دینان»، مجله معارف، شماره 1، سال دهم، 1372، (28–53)

ـ شهرستانی، ابوالفتح محمّد بن عبدالکریم، توضیح الملل (ترجمه کتاب الملل و النّحل)، به تحریر و ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی به تصحیح و تعلیق سید محمد رضا جلالی نائینی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اقبال، 1361

- شوشتری، قاضی نورالله، مجالسّ المؤمنین، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اسلامیه، 1377 هـ.ش

- صبا، محسن، «نظریه‌های خانم گیلار دربارهٔ مزدک»، سومین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1351

- صدری نیا، باقر، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، تهران، سروش، 1380

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه ، التّوحید، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین، 1387 هـ.ق

- معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات اسلامی، 1361

- صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایران در قرون دوم و سوم هجری، تهران، انتشارات پاژنگ، 1372

- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، چاپ دانشگاه تهران، 1329-1331

- ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی، قاهره، دارالمعارف، 1994 میلادی

- طاهری عراقی، أحمد، «ردیه نویسی بر مانویت در عصر اسلام»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر 45-46، 8-1367، (135-150)

- طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالحمید سلفی، قاهرة، مکتبة ابن تمیمة، بی‌تا

- الطّبرسی، الخبیر ابی منصور أحمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، به تحقیق الشّیخ ابراهیم البهادری و الشّیخ هادی به، قم، انتشارات اسوه، 1413 هـ.ق

- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، 1415 هـ.ق

- طبری، احسان، بررسی‌هایی دربارهٔ جهان بینی اجتماعی در ایران، تهران، انتشارات آلفا، 1358

- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر، 1362

ـ طریحی، فخرالدّین بن محمد، تفسیر غریب القرآن الکریم، تحقیق محمد کاظم طریحی، قم، انتشارات زاهدی، بی‌تا
ـ مجمع البحرین و مطلع النّیرین، تهران، بدون انتشارات، 1263
ـ الطّهرانی، آقا بزرگ، الذریعه الی تصانیف الشّیعه، چاپ سوم، بیروت، دارالافراء، 1403 هـ.ق
ـ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، اختیار معرفه الرجال المعروف برجال کُشی، تحقیق حسن مصطفوی، چاپ مشهد، دانشگاه مشهد، 1348 هـ.ش
ـ طوسی، ابونصر سرّاج، اللّمع فی التّصوف، تصحیح رینولد النّ نیکلسون، ترجمة دکتر مهدی مجتبی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382
ـ طوسی، محمد بن حسن، التّبیان، تحقیق أحمد قصیر عاملی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، 1409 هـ.ق
ـ الخلاف، تحقیق سید علی خراسانی و دیگران، قم، مؤسسه النّشر الاسلامی، 1395 هـ.ق
ـ عاملی، بهاءالدّین، مشرق الشّمسین، قم، مکتبة بصیرتی، 1398 هـ.ق
ـ عسقلانی، ابن حجر أحمد بن علی، تهذیب التّهذیب، بیروت، دارالفکر، 1404 هـ.ق
ـ لسان المیزان، بیروت، داراحیاء التّراث العربي، 1995 میلادي
ـ مقدمه فتح الباری، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النّشر، 1396 هـ.ق
ـ عطوان، حسین، الزّندقه و الشّعوبیّة فی العصر العباسی الاول، بیروت، دارالجلیل، بی‌تا
ـ علوی فقیه بلخی، ابوالمعالی محمد بن نعمت، بیان الادیان، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، 1376
ـ علی، جواد، المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، جامعه بغداد، 1413 هـ.ق
ـ علی‌نیا، م.م، زمینة اجتماعی قیام مزدک، تهران، دنیای نیایش، 1352

عمر، فاروق، مباحث فی الحرکه الشّعوبیّة، بغداد، مکتبه الثّقافیه المسلمین، 1986 میلادی

ـ «حول زندقة بشار بن بُرد»، بحوث فی التّاریخ العباسی، بیروت، دارالقلم اللطباعه، 1977 میلادی

ـ غزالی، ابوحامد، شک و شناخت (المنقذمن الضلال)، ترجمة صادق آئینه‌وند، تهران، انشارات امیرکبیر، 1360

ـ غزالی، امام محمد، فیصل التّفرقه بین الاسلام و الزّندقه، قاهره، بدون انتشارات، 1319 هـ.ق

ـ غنیمة، یوسف روق الله، نزهه المشتاق فی تاریخ یهود العراق، بیروت، مکتبة الثّقافة الدّینیّة، 1421 هـ.ق

ـ فاضل، محمود، معتزله (بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1362

ـ فراهیدی، خلیل بن أحمد، العین، تحقیق محمد مخزومی و ابراهیم سامرائی، بیروت، موسسه دارالهجرة، 1409 هـ .ق

ـ فرای، ریچارد نلسون، تاریخ باستان ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1380

ـ عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات سروش، 1358

ـ میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1373

ـ فروخ، عمر، عقاید فلسفی ابوالعلا فیلسوف معره، ترجمة حسین خدیوجم، تهران، انتشارات مروارید، 1342

ـ فیروزآبادی، شیخ نصر هورینی، القاموس المحیط، بیروت، دار احیاء التّراث، 1991 میلادی

ـ فیض کاشانی، محمد محسن، الاصول الأصلیه، تحقیق میر جلال الدّین حسین

ارموّی، شیراز، سازمان چاپ دانشگاه شیراز، 1349 هـ.ق

ـ قاری، ملاعلی، شرح مسند ابی حنیفه، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا

ـ قاضی، عبدالجبار بن أحمد، المنیه و الأمل، جمعه أحمد بن یحیی بن المرتضی، تحقیق عصام الدّین محمد علی، الاسکندریه، دارالمعرفة الجامعیه، 1985 میلادی

ـ قدّوره، زاهیه، الشّعوبیّة وأثرها الاجتماعيّ والسّیاسيّ فی الحیاة الإسلامیّة فی العصر العبّاسيّ الأوّل، بیروت، مکتبه اسلامی، 1408 هـ.ق

ـ قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحکام القرآن، بیروت، مؤسسه التّاریخ العربی، 1405 هـ.ق

ـ قفطی، ابوالحسن علی بن القاضی الاشرف یوسف، کتاب اخبار العلما با خبار الحکما، قاهره، مکتبه المتنبی، بی‌تا

ـ قلقشندی، أحمد بن عبدالله، مآثر الافاقه فی معالم الخلافة، تحقیق عبدالسّتار أحمد فرّاج، چاپ دوم، کویت، مطبعة حکومت الکویت، 1985 میلادی

ـ قمی، حسن بن محمد بن حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن قمی، تصحیح سید جلال الدّین تهرانی، تهران، انتشارات توس، 1361

ـ قمی، محمد طاهر، کتاب الاربعین فی امامه الطّاهرین، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، المحقق، 1418 هـ.ق

ـ قیروانی، ابن ابی زیاد، رسالة ابن ابی زید، بیروت، المکتبة – الثّقافة، 1382 هـ.ق

ـ کاتب خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن أحمد بن یوسف، ترجمه مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1362

ـ کاشانی، عزّالدّین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به تصحیح استاد علامه جلال الدّین همایی، چاپ دوم، تهران، نشر هما، 1372

ـ کرستینسن سن، آرتور ایمانوئل، سلطنت قباد و ظهور مزدک، ترجمه أحمد بیرشک، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، 1374

ـ ایران در عصر ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی (ویرایش جدید دکتر حسن

رضايي باغبيدى) تهران، انتشارات ساحل، 1378

ـ كريمى زنجانى، محمد، «زنديق»، دايرة المعارف تشيع، زير نظر أحمد صدر حاج سيد جوادى و ديگران، تهران، نشر شهيد سعيد محبى، 1379، (523-527)

ـ كليما، اوتاكر، تاريخ جنبش مزدكيان، ترجمه جهانگير فكرى ارشاد، تهران، انتشارات توس، 1359

ـ تاريخچة مكتب مزدک، ترجمه دكتر جهانگير فكرى ارشاد، تهران، انتشارات توس، 1371

ـ كلينى، محمد بن يعقوب رازى، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، بيروت، دارالكتب الاسلاميه، 1388 هـ.ق

ـ كيانى، محسن، تاريخ خانقاه در ايران، تهران، انتشارات طهورى، 1380

ـ كيانى‌فرد، مريم، «ثنويت»، دانش‌نامة جهان اسلام، تهران، 1384، (133-140)

ـ گرديزى، ابوسعيد عبدالحى بن ضحاک بن محمود، تاريخ گرديزى، به تصحيح و تحشيه وتعليق عبدالله حبيبى، تهران، دنياى كتاب، 1363

ـ زين الاخبار، به اهتمام دكتر رحيم رضا زاده ملک، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگى، 1384

ـ گلشنى، عبدالكريم، «ابن زيّات»، دايرةالمعارف بزرگ اسلامى، زير نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران، 1374، (635-638)

ـ گولدتسيهر، ايگناس، درس‌هايى دربارة اسلام، ترجمة دكتر على‌نقى منزوى، تهران، انتشارات كمانگير، 1357

ـ گيرشمن، رومن، ايران از آغاز تا اسلام، ترجمه دكتر محمد معين، چاپ دهم، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1372

ـ لاشيئى، حسين، «اباحيه»، دايرة المعارف بزرگ اسلامى، زير نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران، 1368، (301-304)

ـ ابن قتيبه، ابن‌محمد عبدالله‌بن مُسلم، المعارف، قم، منشورات الشّريف الرضى،

1373=1415هـ.ق

ـ لوكونين، ولاديميرگريگوريچ، تمدن ايران ساسانى، ترجمه عنايت الله رضا، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1372

ـ الليثى، سميره مختار، الزّندقه و الشّعوبيّة و انتصار الاسلام و العروبه عليهما، قاهره، نشر البطحاء، 1968 ميلادى

ـ ماسينيون، لوئى، مصايب حلاج، ترجمه دكتر سيد ضياء الدّين دهشيرى، تهران، بنياد علوم اسلامى، 1362

ـ چهار متن از زندگى حلاج، ترجمه و تدوين قاسم ميرآخوندى، تهران، يادآوران، 1379

ـ مبروك نافع، محمد، تاريخ العرب عصر ما قبل الاسلام، مصر، كليه دارالعلوم، 1371 هـ.ق

ـ متز، آدام، تمدن اسلامى در قرن چهارم، ترجمه على‌رضا ذكاوتى قراگزلو، 1364

ـ مجلسى، محمد باقر، بحارالانوار، بيروت، دار احياء التّراث العربى، 1403 هـ.ق

ـ محسن، نجاح، انديشة سياسى معتزله، ترجمه باقر صدرى نيا، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1385

ـ محقق، مهدى، نخستين بيست گفتار در مباحث علمى و كلامى و فرق اسلامى، چاپ دوم، تهران، شركت انتشار، 1363

ـ محمدى، محمد، فرهنگ ايران پيش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامى و ادبيات عربى، تهران، انتشارات توس، 1374

ـ مدرس رضوى، محمد تقى، تعليقات حديقة سنايى، تهران، مؤسسه مطبوعات علمى، بى‌تا

ـ المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزله، بيروت، دارالمنتظر، 1409 هـ.ق

ـ مرتضى، أحمد، شرح الازهار، به كوشش غمصان صنعاء، بيروت، دارالفكر،

1400 هـ.ق

ـ مزداپور، کتایون، «چاشته‌ها یا سه نحلهٔ فقهی در روزگار ساسانیان» در یاد بهار، تهران، انتشارات آگه، 1376، (389-411)

ـ مزی، ابوالحجاج یوسف، تهذیب الکمال، بیروت، مؤسسه الرساله، 1413 هـ.ق

ـ مُستملی بخاری، خواجه امام ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التّعرّف لمذهب التّصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، 1363

ـ مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، التّنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1349

ـ مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1374

ـ مسکویه الرّازی، ابوعلی، تجارب الامم حققه و قدم له، تهران، دار سروش الطّباعة و النّشر، 1366

ـ مسین، هربرت، حلّاج، ترجمه دکتر مجدالدّین کیانی، تهران، نشر مرکز، 1378

ـ مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، 1372

ـ «دین مانی»، مجله وحید، شماره 35، سال سوم، 1345، (943-950)

مُصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، 1383

ـ مطرزی، ابوالفتح ناصرالدّین، المغرب فی ترقیب المغرب، محمود فاخوری، بیروت، مکتبة لبنان، 1999 میلادی

ـ معری، ابوالعلاء، رسالة الغفران، قاهره، بدون انتشارات، 1950 میلادی

ـ المقدسی، مطهّربن طاهر، کتاب البدء و التّاریخ، بیروت، دارالفکر، 1903 میلادی

ـ المقری القیومی، أحمد بن محمد بن علی، مصباح المنیر، بدون انتشارات، 1347

هـ.ق

ـ الملطی الشّافعی، الحسین محمد بن أحمد بن عبدالرحمن، التّنبیه و الردّ علی اهل الاهواء و البدع، به کوشش عزت العطار الحسینی، دمشق، نشر الثّقافة الاسلامیه، 1368 هـ.ق

ـ ممتحن، حسینعلی، نهضت شعوبیه جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات باورداران، 1361

ـ مطهری، حمیدرضا، زندقه در سده‌های نخستین اسلامی (پایان‌نامه کارشناسی اسلامی، دانشگاه تهران،1384.

ـ تاریخ سیاسی اسلام در عصر امویان، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، 1381

ـ منصوری، ذبیح‌الله [مترجم]، مغز متفکر جهان شیعه، تهران، انتشارات جاویدان، 1359

ـ ابوشاکر، تهران، انتشارات دورود، بی‌تا

ـ موحد، محمد علی، L'Elaboration de L'Islam (کتاب‌های خارجی)، راهنمای کتاب، شماره 3، خرداد 1341، (311–318)

ـ الموسوی العلوی، شریف المرتضی علی بن الحسین، امالی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المکتبه – العصریه، 1425 هـ.ق

ـ مولائی، چنگیز، «زندواف»، نامة فرهنگستان، دوره پنجم، شماره 18، مهر 1380، (77–83)

ـ میدانی، ابوالفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن ابراهیم، السّامی فی الاسامی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایرانی، 1354

ـ میلر، و.م.، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین و عباس آریان پور، تهران، 1981 میلادی

ـ مینوی، مجتبی (مصحح)، نامه تنسر به گشنسپ، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1354

ـ ناجی، محمد رضا، «جیهانی»، دانش‌نامة جهان اسلام، زیر نظر غلام‌علی‌حداد عادل، تهران، 1386، (591–594)

ـ ناطق، ناصح، بحثی دربارة زندگی مانی و پیام او، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1357

ـ النّجفی، الشّیخ محمد حسن، جواهرالکلام، بیروت، دار احیاء التّراث العربی، الطّبعه السّابقه، بی‌تا

ـ نفیسی، سعید، سرچشمة تصوف در ایران، چاپ هشتم، تهران، انتشارات فروغی، 1371

ـ نوری، یحیی بن شرف، المجموع، بیروت، دارالفکر، بی‌تا

ـ نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1378

ـ نیبرگ، هنریک ساموئل، دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر سیف الدّین نجم آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر، 1383

ـ نیکلسون، رینولد، تاریخ ادب عربی، ترجمه کیوان دخت کیوانی، تهران، نشر ویستار، 1380

ــــــــــ ، «مزدک»، ترجمه اوانس اوانسیان، مجله آینده، شماره 5، سال 8 ، 1361، (265–270)

ـ تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن، 1383

ـ عرفان عارفان مسلمان، ترجمه دکتر اسدالله آزاد و ویرایش و تعلیقات سید علی نقوی‌زاده، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، 1372

ـ هاندا، کوائچی، «مذهب ایرانی در چین»، بررسی‌های تاریخی، شماره 3، سال 6، 1350، (29–40)

ـ همایی، جلال الدّین، شعوبیه، با مقدمه منوچهر قدسی، اصفهان، چاپخانه بزرگ مهر، 1363

ـ همدانی، محمّد بن محمود، عجایب نامه، بازخوانی و ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز، 1375

ـ الهندی، علی بن حسام الدّین، کنزالعمال، بیروت، مؤسسه الرساله، بی‌تا

هیثمی، علی بن ابی بکر، بغیه الباحث عن زوائد مسند الحارث، بی‌جا، دارالطّلائع، 1395 هـ.ق

ـ مجمع الزّوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1408 هـ.ق

ویدن گرن، گئو، مانی و تعلیمات او، ترجمة دکتر نُزهت صفایی اصفهانی، تهران، نشر مرکز، 1376

ـ یارشاطر، احسان، «آیین مزدک» در تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، ترجمة حسن انوشه، قسمت دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1380

المراجع الأجنبيّة

Asmussen، jes. P.، «Manichaeism» in Historia religion، ed. By c. Jouco ble. Eker and Geo widengren، vol. I (religions of the past)، Leiden، 1969.

Bailey، H.W.، Zoroastrian problems in the Ninth _ century _ Books، Oxford، 1971

Bartholomae، ch.، ALtiranisches wōrterbuch، Berlin، 1979

Bevan، A.A.، «Manichaeism»، Encyclopaedia of Religion and Ethics، vol. VIII، 1903

Blachére، R.، Histore de La Littérature arabe، das origins á la fin du xv siecle de J.C.، Paris، paris،1958-1966

Boyce، M.، a reader in manichaean middle persian and parthian، acta Iranica 9. e.J.BRiLi، Leiden، 1975

Brown، Ed.، ALiterary History of persian (from the earliest time until firdawsi)، Curzon press، 1999

Burkitt، F.C.، The religion of the Manichaes، New York، 1978

Colpe، von_ car_، « Anpassung des Manichāismus und den Islam (Abu 'Isā al_warrāq) » ZDMG، vol. CIX، 1959، (82-91)

Darmesteter، j.، Zendīk، in JA،8eme série، tome III (1884)، (5625-)

De blois، F.C.، «Zandīk»، Encyclopaedia of Islam، vol. XI New Edition London، 2002، (510-513)

Delacy، o'L. ،Arabic Thought and Its Place in History، London، 1958

Frye، R.N.، Persia، George Allen unwin، 1972

Gershevitch، IL. ،A Grammar of Manichaean Sogdian، Oxford، 1954

Gharib، B.، Sogdian- Persian- English Dictionary، Tehran، 1995/1374

GIgnolax، phi. ،»DĒnkard»، Encyclopaedia Iranica، Ed. Ehsan Yarshater، vol. VII، California، Mazda Publisher، 1996، (284-289)

___________، Glossaire des Inscriptions pehlevies et Parthe، London، 1972

___________، Les quarte inscriptions du Mage kīrdīr، Paris، 1991

Gnoli، Gh. ،»Manichaeism»، Encylopaedia of Religion، vol. 9، 1987، (161-170)

Horten، M.، Die Philosophie des Islam، 1924

Kent، R.G.، old persian (Grammar- Texts- Lexicon)، New Haven، 1953

Mackenzie، D.N.، «Avroman Documents»، Encyclopaedia Iranica، vol III، London_ New York، 1989، (111)

Maden، D.M.، The Pahlavi Denkard، vols. III

Manichaeism، ēncyclopaedia Britanica، vol. 14، chicago، London، Toronto، 1950، (801-804)

Moor، R.، The Birth of Popular Heresy، London، 1975

Nyberg، S.،A Manual of pahlavi، vol. II، wiesbaden، 1974

Pokorny، J.، Indogermanisches Etymologisches Wōrterbuch I-II، Bern _ Stuttgurt، 1959

Reichelt، H.، Avesta Reader، Strassburg، 1911

Runciman، S.، The Medieval Manichaes، Cambridge، 1947

Russel، J.R. ،»kartīr and mānī: A shamanistic Model of their con flict»، Acta Iranica، vol. XVI، Leiden، 1990، (180-193)

Schaeder، H.H.، «Zandik _ Zandig»، Iranische Beitrage، Halle، 1930، (76-93)

Shaked، Sh. ،Dualism in Transformation، London، 1994

____________، Wisdom of the Sassanian sages، west wiew press، 1975

Shaki، M.، «The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence» Archir orientalni 46، 1978، (289-306)

Shapira، Dan. D.Y.، «on the scripturaL sources of Mazdak 's Theachings»، Nāme- ye_ Iran_e Bāstān، 511 2،1005-6 (63-82)

Sourdel، D.، «Abbasid caliphate» in the cambridge history of Islam، vol. I، ed. P. M. TIolt، Cambridge، 1970

Vajda، G.، Les Zindīqs en pays d'islam au dé but de La Période abbaside، in RSo، XVII، 1973، (173-229)

Whitney، W.D.، The Roots، verb _ Forms، and primary Derivatives of the Sanskrit Language، New Haven، 1945

Zaehner، R.C.، The Dawn and Twilight of Zoroastrianism، London، 1961، rep. 1975

Zurvān _A zoroastrian Dilemma، Oxford، 1955، ________

____ ، «postcript to zurvān»، B.S.O.A.S، vol XVIX 1955

المحتويات

Heresy From the Ancient world to the Islamic world

المركز الأكاديمي للأبحاث

هذا الكتاب

لقد وردت لفظة "زنديق" لأوّل مرة في كتيبة "كرتير" حيث تدلّ على أتباع المانوية، ثمّ أتباع الحركة المزدكية. وقد توسّع توظيف لفظة "زنديق" بعد ظهور الإسلام لتتحوّل إلى آلية لقمع المنافسين على السلطة وإبعادهم عن مسرح السياسة. وعلى هذا، كانت كلمة "زنديق" يحيط بها الغموضُ على مرّ العصور. يسعى الباحث من خلال هذا الكتاب إلى دراسة مفهوم "الزنديق" وأحوال أشهر المتّهمين بالزندقة، وذلك بعد ما يبيّن وجوه الإشتقاق للفظة "زنديق" لغةً واصطلاحاً ويدرس مدلولاتها قبل وبعد الإسلام. وإلى جانب البحث عن عقائد الزنادقة وفِرَقهم، يقدّم الكتابُ في فصله الأخير مُلخّصاً لسيرة مشاهير الزنادقة في التاريخ الإسلامي.

د.سعيد رضا منتظري



من مواليد مدينة قُم الايرانية 1982م. حاصل على البكلوريوس في الأدب الفارسي من جامعة طهران. حاصل على الماجستير والدكتوراه في الثقافة والأديان القديمة من جامعة طهران. يعمل حالياً أستاذاً مساعداً في قسم الأديان والعرفان المقارن بجامعة طهران (معهد الفارابي). له العديد من الدراسات والأبحاث في دراسة الأديان الايرانية والهندية واللغات القديمة، منها: دراسة في فلسفة زرادشت، ودراسة أنماط فكرة "الموعود" في الأديان.

د. كمال باغجري



من مواليد طهران 1985م. حاصل على البكلوريوس في الأدب العربي من جامعة العلامة الطباطبائي بمدينة طهران. حاصل على الماجستير والدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة طهران. يعمل حالياً أستاذاً مساعداً في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران (معهد الفارابي). له العديد من المؤلفات والترجمات والأبحاث (باللغتين العربية والفارسية) في مجالات منها: النقد الأدبي، والأدب المقارن، والفكر المعاصر.

The Academic Center for Research

CANADA- TORONTO

ISBN 978-1-990131-09-7

9 781990 131097